AFRICANO SPIR

RELIGIONE

Traduzione dal tedesco
con prefazione e una bibliografia
di Od. Campa

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1911

PREFAZIONE

Per dare un saggio in Italia della filosofia critica di Spir, oggi anche detta da qualcuno, e non a torto, come si vedrà, religiosa, nessuno fra i suoi scritti c' è parso si potesse meglio prestare del presente, parte integrante del volume « Moralität und Religion », *nel terzo della raccolta delle sue opere,* (1) *e che pure forma un tutto perfettamente a sè, di una mole che viene così ad attagliarsi a quella di questi libretti.*

Religione è, secondo Spir, la filosofia nel suo cómpito supremo.

Se fine precipuo immediato della filosofia è la ricerca del vero o di una conoscenza incondizionatamente vera della realtà in generale, il suo scopo ulteriore definitivo consiste nello spiegare o nell' interpretare le nostre aspirazioni e la nostra coscienza superiori, ossia la religiosità nel-

(1) Nel secondo della recente IV edizione (Vedi Bibl.).

l'uomo. La filosofia è l'unica interprete legittima o l'esegeta della religiosità, ed è religione appunto nella stessa misura che rende ragione di cotesto fatto, e ragione cioè che non possa esser revocata in forse senz' anche dubitare, quando meno, con ciò, dei principî più elementari della conoscenza. Religione è insomma la traduzione fedele, chiara, critica *di ciò che di più sublime s'agita confusamente nell' inquieta e insodisfatta anima umana.*

Nato nella Russia Meridionale, nei pressi di Elisabetgrad (governatorato di Cherson), il 15 Novembre 1837, Spir fu dai suoi destinato alla carriera navale. A 18 anni era ufficiale di marina e conobbe tutti gli orrori d' una guerra difendendo Sebastopoli. Abbandonò in sèguito il servizio, che gli aveva fruttato peraltro brillanti distinzioni,(1) per dedicarsi alla speculazione, alla quale era venuto con un fervore quasi mistico fin dalle sue prime letture filosofiche, e che aveva subito riguardato come lo studio più im-

---

(1) Spir fu insignito della Croce di Sant'Andrea e della Croce di San Giorgio, le maggiori e più ambite decorazioni militari russe.

portante per l'uomo, il solo degno d'appassionarlo completamente.

La morte dei genitori e di una sorella lo risolsero a espatriare, e fatto dono con nobile slancio della maggior parte dei suoi averi, beneficando i miseri alle sue dipendenze, andò a stabilirsi nel 1867 a Lipsia, ove visse solitario e ignorato parecchi anni, lavorando con invincibile perseveranza all'edificazione di tutto un sistema della cognizione sulle orme della grande riforma kantiana. Per Spir la retta maniera di pensare era ormai trovata; (1) restava di applicarne più rigorosamente il metodo, per arrivare alla conoscenza vera delle cose di questo mondo, per costituire la filosofia come la più positiva di tutte le scienze. Il cómpito tracciato, Spir riempì durante tutta la sua esistenza ininterrottamente. Si può dire che nessuno come lui esaurì l'intero dominio della ricerca, svolgendo quei principî che si erano

---

(1) Kant è stato il primo ad avere la coscienza chiara che in questo « mare dall'errore » che si chiama esistenza umana, è tuttavia possibile una vera conoscenza, una conoscenza incondizionatamente vera, una conoscenza che abbia per oggetto se stessa, la sua natura e le sue leggi; la coscienza che la filosofia dev'esser essenzialmente « Criticismo ». (Spir, Die Wahrheit, p. VII).

presentati naturalmente al suo spirito sin dall' inizio della riflessione.

Per quanto si sia spesso voluto ravvicinare Spir a un antico, grandissimo, (Parmenide), la sua filosofia è il meno possibile quel che si dice un sistema metafisico. Lungi dal ricercare l' esplicazione metafisica delle cose, Spir ci mostra che un' esplicazione metafisica è impossibile. Tutto quello che noi possiamo fare è constatare *i fatti ed estrarne le conseguenze logiche che si presentano necessariamente. Due proposizioni riassumono per Spir tutta la filosofia:*

« I° Noi portiamo nel nostro pensiero una norma *(l' espressione della quale è il principio d' identità),* con la quale non s' accorda la natura di tutti gli oggetti dell' esperienza.

« II° La totalità degli oggetti della nostra esperienza tanto interna che esterna sono organizzati in modo da sembrare accordarsi con questa norma. »

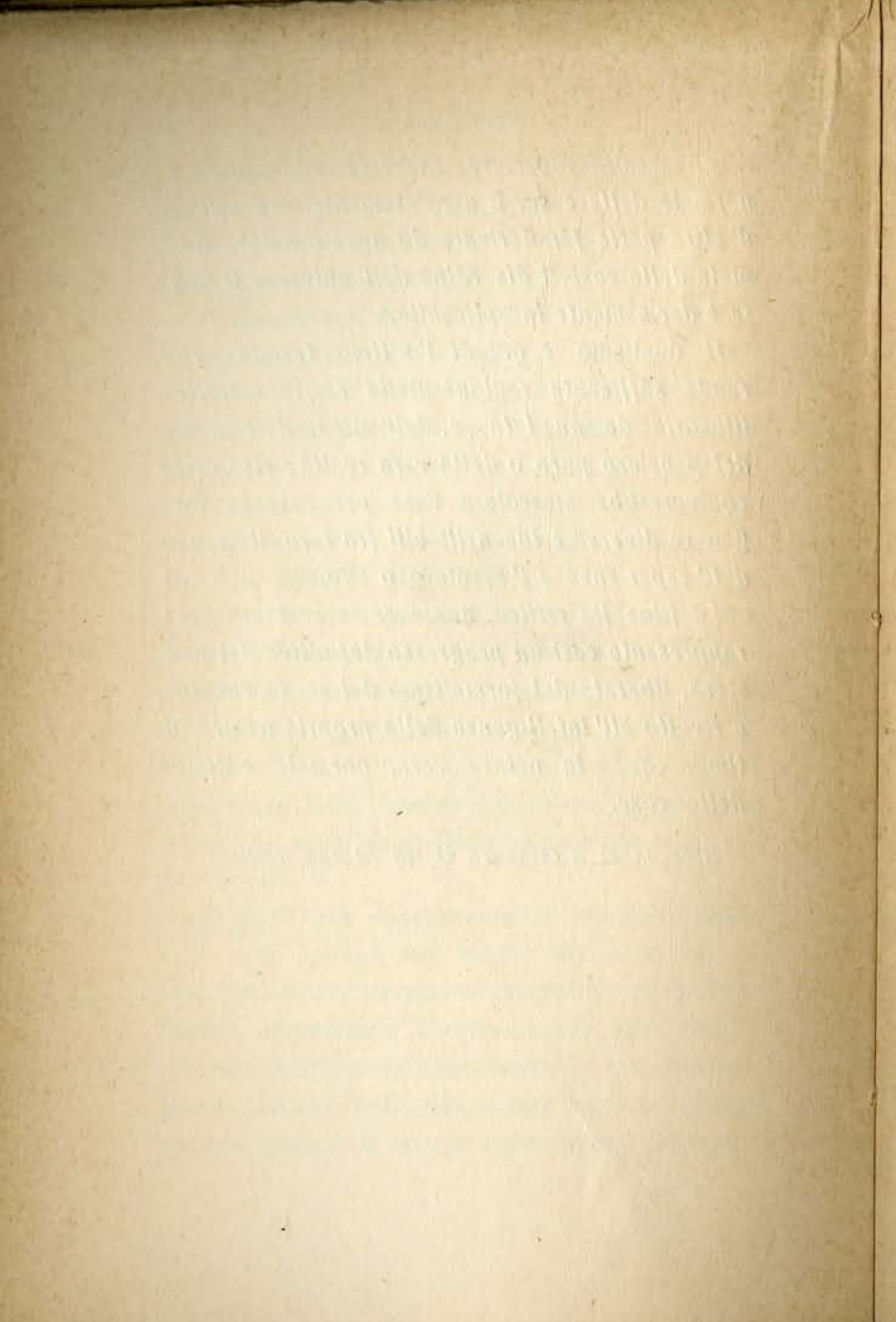
Idealista più conseguente di Berkeley, Spir non vede dunque nel mondo dei corpi che il resultato di una decezione (deceptio) *sistematicamente organizzata. L' individualità medesima è un effetto di questa organizzazione e perciò illusoria. Ciò che costituisce il vero* me *è la coscienza che giudica il mondo e proclama l' esistenza*

di una realtà superiore, che è la natura vera e normale delle cose. È assolutamente impossibile d' altra parte far derivare da questa natura normale delle cose il disordine dell' universo il quale è decisamente inesplicabile.

Il dualismo *è quindi l' ultimo termine che rende sufficente ragione della realtà empirica illusoria da un lato, e, dall' altro, dell' ideale del pensiero puro o della vera realtà; risolverlo equivarrebbe mescolare cose per essenza* toto genere *diverse e inconciliabili fra loro, il mondo dell' esperienza e l' assoluto o Dio.*

La filosofia critica, quale ce la restaura Spir, rappresenta così un progresso definitivo del pensiero, liberato dal formalismo del senso comune, e rivolto all' intelligenza della propria natura intima, che è la natura vera, normale e divina delle cose.

Spir morì a Ginevra il 26 Marzo 1890.

OD. C.

BIBLIOGRAFIA

DELLE OPERE PRINCIPALI DI SPIR

Die Wahrheit — Leipzig, Fœrster u. Findel 1867, in-8. pagine XVIII-220.

Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit. — Leipzig, Findel, 1869, in-8. pp. X-220.

(È un rifacimento della precedente)

Denken und Wirklichkeit — Leipzig, Findel, 1873 1. ediz. in-8. pp. XIV-470. — 1877 2. ediz. in due volumi.

Moralität und Religion — Leipzig, Findel, 1874 1. ediz. — 1878 2. ediz.

Empirie un Philosophie — Leipzig, Findel, 1876.

Recht un Unrecht — Leipzig, Findel, 1879.

J. G. Fichte nach seinen Briefen — Leipzig, Findel, 1879.

Vier Grundfragen — Leipzig, Findel, 1880.

Studien — Leipzig, Findel, 1883.

Gesammelte Scriften, in 4 volumi – Leipzig, Findel, 1884-1885.

Raccolta dei maggiori scritti precedenti, contien

I e II vol. *Denken und Wirklichkeit* — 3. ediz.

III vol. *Schriften zur Moralphilosophie (Moralität und Religion,* 3. ediz. — *Recht und Unrecht,* 2. ediz.

IV vol. *Schriften vermischten Inhalts.)*

La stessa edizione fu assunta più tardi, nel 1896, da Paul Neff di Stoccarda, che v' apportò qualche variazione ai titoli del III e del IV volume.

Una IV edizione in due volumi è comparsa di recente coi tipi di J. A. Barth, Leipzig, 1908-1909, a cura della figlia di Spir, Elena Claparède-Spir.

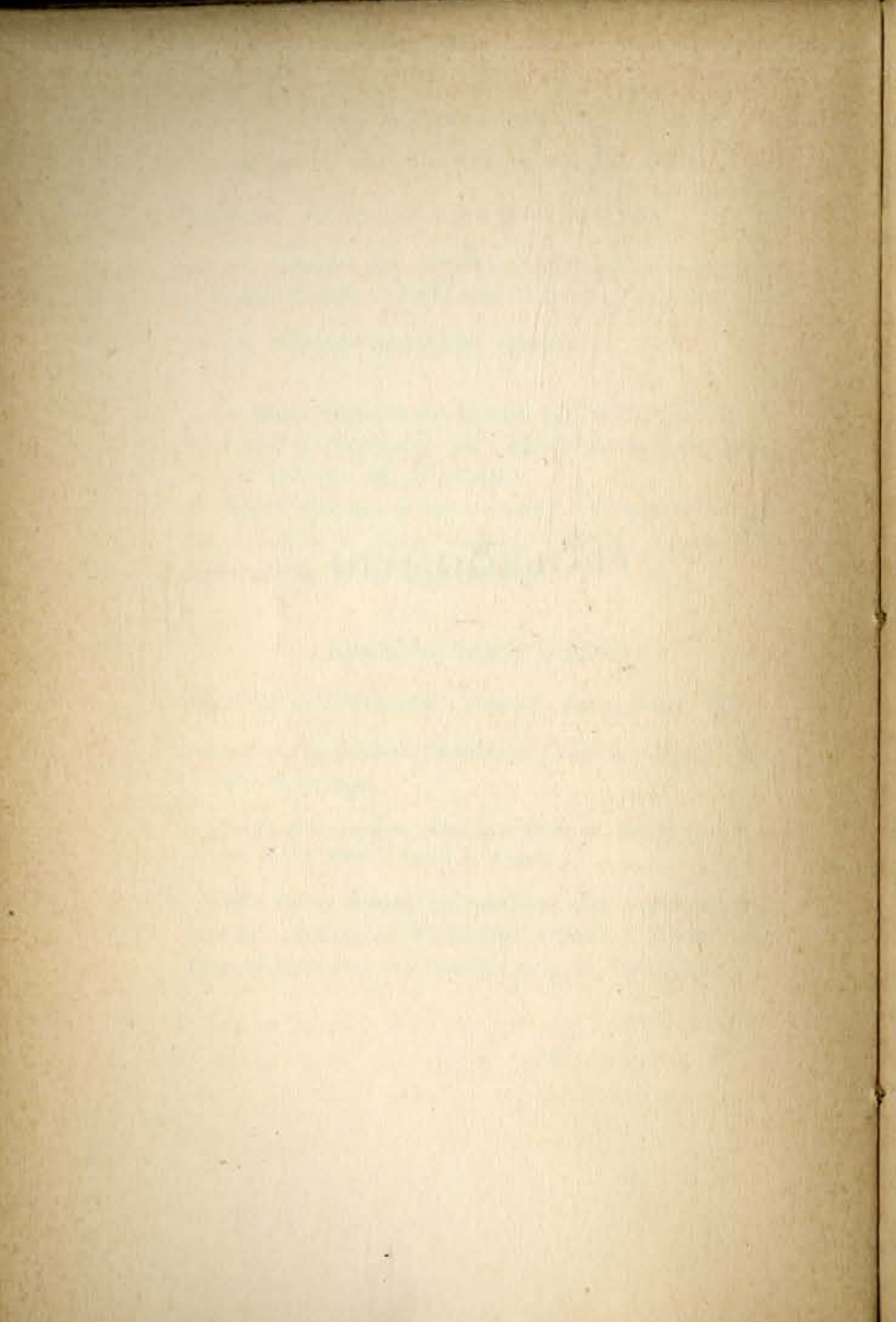
Scritti di lingua francese:

Esquisses de Philosophie Critique — Paris, Alcan, 1887.

Nouvelles Esquisses de Philosophie Critique — Paris, Alcan, 1899 -8. grande.

(Pubblicazione postuma, prima nella *Revue de Métaphysique et de Morale,* indi in volume a cura di A. Penjon).

Dello stesso Penjon era comparsa una traduzione francese del *Denken und Wirklichkeit, (Pensée et Réalité:* Travaux et Mémoires des Facultés de Lille, 1896 -8. grande.

PROLEGOMENI

Per servirmi di un' espressione corrente dirò: Vi sono due sorta di religioni, la religione della *paura* e la religione dell'*amore*. La prima è il culto della forza, la seconda il culto dell'ideale. Esse non hanno nulla di comune fra loro, se n'eccettua la circostanza che nella coscienza degli uomini si produce un cambiamento costante dall'una all'altra. In questo cambiamento avviene naturalmente una mescolanza delle due, da cui il nome comune di religione.

La religione della paura si fonda sul sentimento di una nostra *dipendenza* da un essere *ognipotente*; la religione dell'amore sul sentimento di una nostra *parentela* o affinità con un essere *supremo*, buono e perfetto. La prima non si trova in alcuna relazione originaria con la moralità, avendo anzi bene spesso gravemente pregiudicato la moralità dei suoi difensori e offuscato la loro coscienza morale. L'altra

è invece connessa il più intimamente con la moralità e tutti gl' impulsi di vita superiore, formandone appunto il naturale coronamento.

La prima non si riscontra, immista, che nei più bassi gradini dell' evoluzione umana, quasi unicamente nel feticismo dei popoli selvaggi.

L' altra non s' è ancora riscontrata, nella sua purezza, in nessuna parte. Ciò che si comprende di solito per religione è una mescolanza delle due, che deriva dall' identificazione dell' oggetto di una religione, ossia dell' essere potente e operante, con quello dell' altra, ossia il buono e il perfetto, dunque l' ognipotenza con l' ideale.

Ora questa mescolanza di elementi eterogenei è la ragione delle contradizioni che si trovano alla base delle religioni e una causa della loro decadenza lenta ma inevitabile. Da cui l' impossibilità, per una coscienza matura, di contentarsi di una qualunque delle forme di religione esistenti ; da cui la lotta perenne e la perenne confusione sul terreno religioso. Perchè una riconciliazione e un' unificazione finali siano possibili non c' è altra strada che illuminare la coscienza religiosa, depurandola da ogni elemento eterogeneo, non appartenente alla sua natura. Con le opinioni oggi dominanti bisogna temere che, insieme all' eterogeneo e al falso che si mi-

schia alla religione, anche la religione stessa finirà per oscurarsi e estinguersi nell' anima dell' uomo. Perciò è doppiamente necessario di fare una svolta decisiva.

La religione è una relazione dell' uomo con Dio. Bisogna dunque prima di tutto cercare di chiarire ciò che si vuole e si deve comprendere sotto il nome di Dio. Come ognun sa si sono designate con questo nome cose molto differenti. In primo luogo l' assoluto ; ma altresì la causa di tutte le cose, dunque anche del divenire nella natura e dell' ordine di questa, — in una parola, l' ognipotente. Ma nessuno s' è mai domandato se il contenere la ragione di tutte le cose appartenga alla natura dell'assoluto. La tendenza non è stata di separare e di purificare, ma piuttosto, all' opposto, di accumulare più attributi nel concetto di Dio. Non s'è dunque sodisfatti di riguardare l' assoluto come la causa dell' ordine naturale di tutte le cose ; è soltanto dopo avergli attribuito una natura simile a quella dell' uomo, un' intelligenza, una volontà e una coscienza di sè, che lo si reputa degno del nome di Dio. Finalmente si comprende anche sotto il suo nome il principio della bontà e della perfezione.

Da questa enumerazione si vede di già quanta poca chiarezza regna in questo importante sopra

tutti i problemi. Non ci s' accorge neanche che vi sono al rispetto due concezioni radicalmente differenti che trovano egualmente posto nella coscienza degli uomini, due concezioni fondamentali logicamente inconciliabili e incompatibili che si confondono, ossia due punti di vista che s' escludono in principio l' un l' altro su Dio o l' assoluto e la sua relazione col mondo dell' esperienza.

La dimostrazione di questo forma il cómpito principale del presente saggio e bisogna provarsi fin qui da principio ad esporre le cose con la massima precisione.

Domandiamoci il seguente : Dobbiamo noi ritenere per buono e giusto quanto fa e ci prescrive l' ognipotenza, appunto perchè è l' ognipotenza che lo fa e ce lo prescrive, o dobbiamo ammettere che v' è qualcosa di buono e di giusto per se stesso, in conformità col quale tutto, anche l' opera e le azioni dell' ognipotenza, debba essere giudicato, secondo una norma suprema, assoluta, immutabile ? A farla breve : Chi ha una maggiore legittimità il fisico o il morale ?

La maggior parte di coloro che riflettono si deciderà certamente per credere quest' ultimo, giacchè si sente, o piuttosto si presentisce, che mettere il fisico al disopra del morale, con-

siderare la forza come la sorgente della bontà e della giustizia, significa rinunciare a ciò che c'è di migliore e di più nobile in noi, spogliarsi della propria autonomia morale e della propria indipendenza, farsi un oggetto sprovvisto di luce interna e d'interno valore. Ma allora bisogna pure comprendere che ammettendo questo noi ci troviamo in un'opposizione capitale con la concezione comune dell'assoluto e della sua relazione col mondo dell'esperienza. Questo è appunto ciò che non si riconosce mai, rimanendo così perpetuamente involti in logiche contradizioni con se stessi. Questa è la ragione dell'eterne puerilità e dell'eterne discordie sul terreno morale e religioso.

L'opinione comune intorno alla relazione dell'assoluto col mondo dell'esperienza è che l'assoluto contiene la ragione sufficente dell'universo, che questo si può far derivare da quello.

Ma l'assoluto è l'ultima e suprema sostanza concepibile della realtà. L'assoluto sta sopra ogni cosa e nulla è al disopra di lui. Tutto quel che si trova nell'assoluto o deriva da lui è perciò *eo ipso* normale, dunque buono, perfetto, non suscettibile nè bisognevole di giustificazione alcuna. Giacchè come potrebbe esistere una norma superiore all'assoluto, dal momento

che questo è appunto ciò che v'è in generale di più alto concepibile? La perfezione non è altro che la natura normale delle cose, cioè quello che le cose dovrebbero essere: e in che modo le cose potrebbero essere qualcosa di diverso di quello che sono se quello che sono in realtà deriva dall'assoluto, ossia dalla norma suprema?

Si concepisca ora l'assoluto panteisticamente o ateisticamente, identico all'universo o immanente a questo, bisogna pure affermare in conseguenza, come l'han fatto Spinoza e Hegel, che ogni essere reale è normale, ossia buono, giusto e perfetto.

Si concepisca l'assoluto teisticamente, come la causa o il creatore ognipossente dell'universo, bisogna pure affermare in conseguenza, che tutto quello che l'ognipotente fa e ci prescrive è *eo ipso* normale, ossia buono, giusto e perfetto.

Ma com'è incompatibile questa supposizione con lo spettacolo che ci offre il mondo! Questo mondo è pieno di dolore e di male, d'imperfezione e di perversità. Fra gli esseri viventi, dal più infimo animale sino all'uomo, regnano l'egoismo, la guerra, la distruzione e lo sfruttamento degli uni con gli altri. Nello stesso tempo le possenti forze fisiche cieche agiscono senza

riguardi sterminando la vita in mille maniere, non manifestando il minimo motivo o una finalità superiori. Dichiarare questo mondo come normale e perfetto, significa estinguere la luce della ragione in se stessi e uccidere il proprio sentimento morale, rinnegare insomma la nostra parte migliore.

Riconoscendo questo si è già devoti nel proprio cuore della vera filosofia critica ; s'ignorano unicamente su quali basi incrollabili riposino le nostre convinzioni.

La filosofia critica parte dalla constatazione rigorosa dei fatti, dalla quale si arriva alla cognizione che gli oggetti dell' esperienza non possiedono una natura veramente propria, e per conseguenza che la loro costituzione è anormale. Questo fatto si trova mascherato da un' illusione naturale che ci mostra delle sostanze nell' esperienza, dunque delle cose normalmente costituite — ossia un io permanente in noi e un mondo di corpi invariabili esteriore a noi. Ma appunto per ciò questa illusione naturale che condiziona l' esistenza degli oggetti dell' esperienza stessa, attesta con la maggiore evidenza l' anormalità della loro natura empirica. In realtà tutti gli oggetti dell' esperienza non sono che dei fenomeni transitori e la loro apparente stabilità non

è di fatto che una continua rigenerazione ; essi non possiedono un essere proprio, non derivato e immutabile.

Ora, se la natura empirica delle cose è anormale, ciò significa ch' essa contiene degli elementi estranei all' essere veramente proprio, normale e incondizionato delle cose, nè può in conseguenza esser derivata da questo. Ne risulta dunque una concezione dell' assoluto e della sua relazione col mondo dell' esperienza completamente diversa dalla comune. Noi dobbiamo vedere nell' assoluto non la ragione, la causa o un creatore, ma la natura suprema normale delle cose ; non l' ognipotente, ma la bontà e la perfezione ; non un desposta, ma l' ideale ; non un potere estraneo ed esteriore a noi, ma la nostra propria suprema natura stessa. La relazione dell' assoluto col mondo dell' esperienza non è quella di una causa con il suo effetto, ma quella del superiore con l' inferiore, della norma con ciò ch' è separata dalla norma, di ciò ch' è perpetuamente identico a se stesso con ciò ch' è in un intimo disaccordo con se stesso, in un perenne cangiamento, che si condanna e si nega nel suo essere proprio. (1)

(1) L' espressioni tecniche dei termini di questa relazione

Il sentimento religioso e il pensiero scientifico sono in questo perfettamente d'accordo.

« La costituzione dell'universo è così fatta che la sua causa (se ve n'ha una) non può essere la nostra norma, il nostro ideale, nè il principio della bontà e della perfezione » — così si esprime il sentimento morale di ogni uomo scevro di pregiudizi.

« L'assoluto, la « cosa in sè », non può essere la ragione sufficente del mondo dell'esperienza, giacchè questo mondo contiene degli elementi che gli sono estranei e che, per conseguenza, non possono esser fatti derivare da lui » — così si esprime la scienza che parte dalla conoscenza

---

sono, da Kant in poi, la « *cosa in sè* » e il « *fenomeno* ». Però Kant, come abbiamo già detto altrove, non aveva nessun concetto preciso di questa relazione. Una migliore intelligenza se ne trova nei filosofi dell'antichità, in ispecial modo in Platone, come la sua dottrina dalle idee, lo dimostra. Questa celebre dottrina è stata, per molti, oggetto d'entusiasmo, ma anche oggetto di scherno per parecchi altri, e con ragione da ambe le parti. L'ipotesi che ogni specie di cose possiede un tipo, un modello perenne, custodito in un incorruttibile cielo di esemplari è certo una puerilità, ma contiene tuttavia un presentimento profondo e giusto che esiste una natura superiore delle cose, e che non bisogna scorgere nell'assoluto una causa, la fonte oppure il fattore dell'universo, ma la norma e l'ideale. Perciò Platone s'è rappresentato Iddio esclusivamente come la bontà e la perfezione, anticipando a questo riguardo la dottrina qui esposta.

della legge suprema del pensiero e dalla constatazione rigorosa dei fatti.

Secondo queste due asserzioni consonanti noi dobbiamo dunque imaginarci Iddio o l'assoluto esclusivamente come una norma, l'ideale, la natura suprema e la stessa unità delle cose, e non come la causa della loro natura empirica.

Se l'umanità arriva un giorno a questa cognizione, avrà raggiunto lo sviluppo e l'autonomia della sua maggiore età; essa non s'inclinerà più dinanzi a un'autorità che volontariamente s'è imposta, non tremerà più d'imaginari terrori, nè più adorerà idoli che s'è foggiati da se medesima. Paura e sommissione non sono elementi di un vero sentimento religioso. È all'opposto questo sentimento che ci sottrae ad ogni potere esteriore e estraneo a noi, giacchè ci conferisce la certezza che Dio è nostro parente, che costituisce anzi la nostra natura non empirica. Ma l'opinione fino ad oggi dominante è abbastanza differente. È proprio in un sentimento di sommissione a un potere soprannaturale che si vuol scorgere l'essenza della religione. La religiosità, nella coscienza della maggior parte degli uomini, è sinonimo di timor di Dio. Per disposizione devota o religiosa si è inclinati a comprendere, piuttosto che un'elevazione abi-

tuale dello spirito sulla comune realtà, un' umiliazione volontaria davanti all' autorità. Secondo questo il vero simbolo della devozione sarebbe rappresentato da una pecora, e i preti romani avrebbero ragione di voler convertire in un gregge tutta l' umanità.

« Ma » — si dirà forse qui — « l' umiltà non è per lo meno un elemento della vera religiosità? »

L' umiltà è certamente inseparabile da una vera coscienza religiosa, però non si fonda sul sentimento della nostra propria nullità dinanzi a uno smisurato potere, ma sul sentimento della profonda distanza che separa la nostra natura empirica inferiore e l' ideale. Ma l' ideale non è in nessun modo un fattore esteriore, ma la nostra propria, suprema natura normale stessa. Chè il sommo bene, la completa effettuazione dell' ideale, altro non è che la perfetta identità con se stessi, — la quale senza dubbio non potrà mai esser raggiunta in questo mondo, dacchè questo mondo contiene elementi estranei alla natura normale incondizionata delle cose e si trova perciò in una intima e perpetua discordia con se stesso. — Vi sono dunque due specie d'umiltà che hanno un carattere completamente differente. Umiliarsi davanti alla forza è degradante, ser-

vile e pusillanime; umiliarsi davanti all' ideale, all' opposto, redime e edifica, giacchè sottomettersi all' ideale non significa altro che elevarsi in ispirito sulla realtà comune.

Nè si creda peraltro di arrivare a metterle d' accordo. Il culto della natura fisica e il culto della natura morale, il culto della forza e il culto dell' ideale sono fra loro logicamente inconciliabili. È l' ora di porre fine a questa abitudine di voler mischiare insieme l' eterogeneo e l' inconciliabile. Se si vuole adorare l' ognipotente bisogna rassegnarsi a rinnegare per ciò la nostra propria migliore natura e a negare il vero Dio. Se si concepisce invece Iddio secondo verità come una realtà superiore e suprema, bisogna allora comprendere ch' esso non contiene la ragione sufficiente dell' universo, così poco in armonia con l' ideale, che non possiede nè qualità fisiche, come l' ognipotenza, l' ognipresenza e simili, nè proprietà psichiche, come il pensiero, la coscienza e la volontà, e che non si può significare che per mezzo d' attributi morali, Iddio è la bontà, la verità, la perfezione, la norma, l' ideale, giacchè la natura dell' assoluto o della « cosa in sè », l' inalterabile identità con se stesso, abbraccia in sè tutto questo.

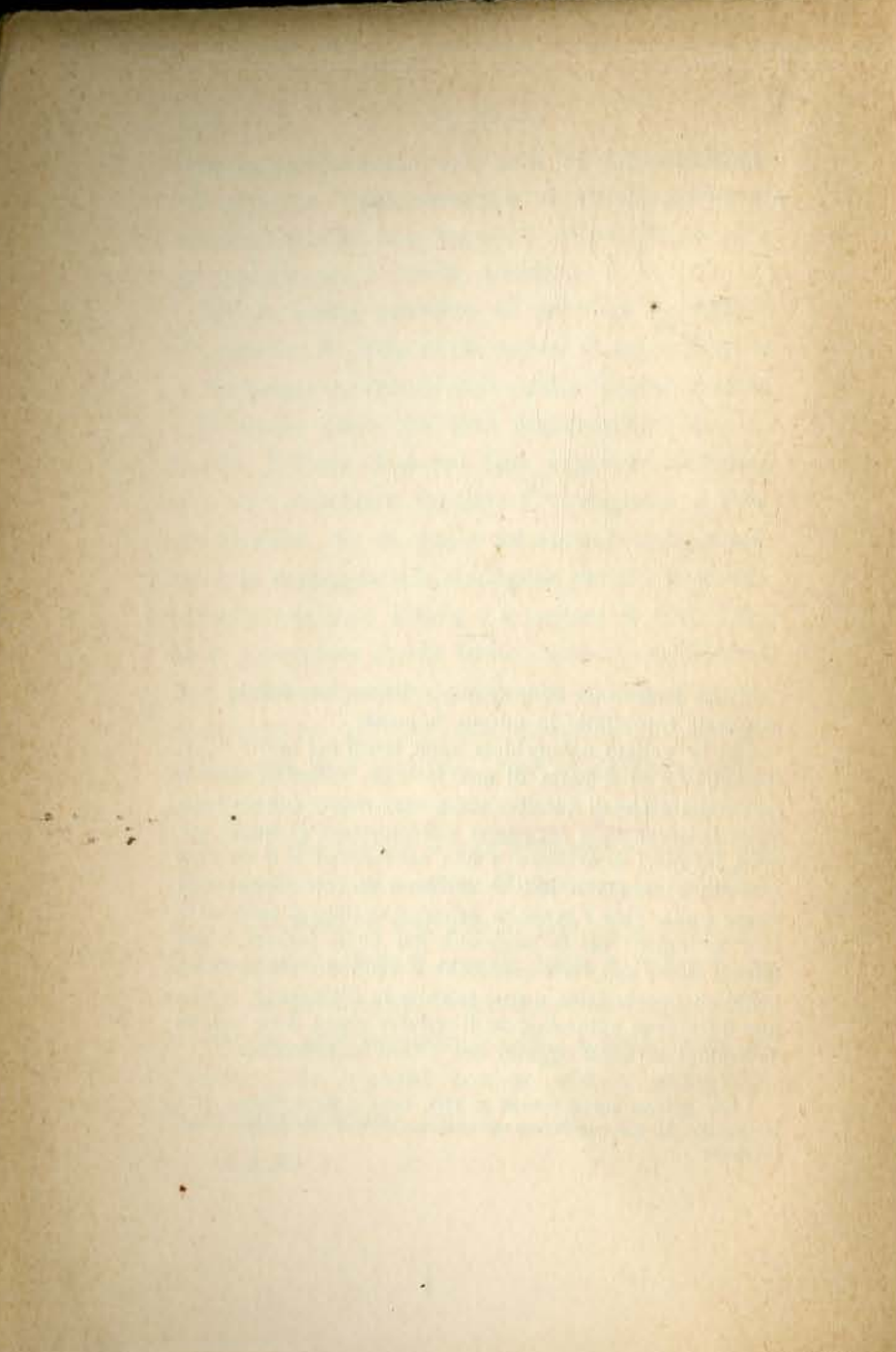
Queste sono le idee che saranno esaminate più diffusamente in appresso. (1)

---

(1) La bancarotta della teologia finora dominante, * si manifesta soprattutto in questo momento.

Chi ha gettato un' occhiata negli scritti dei nuovi liberi teologi, — e se si parla di una teologia razionale non si può trattare che di questi — deve aver notato con compassione il lacrimevole raggirarsi e tergiversare di questi uomini, incapaci di arrivare a una convinzione e a un' idea sostenibile; appunto perchè scrivono di cose di cui non sanno nulla. Tale è bensì in genere il destino di ogni scrittore teologico; ma la posizione dei liberi teologi è per questo anche più critica, giacchè si rendono più o meno conto di questo fatto, e anzi talvolta lo dichiarano, il che non li trattiene naturalmente di scrivere senza posa volumi su volumi su quell' oggetto che è loro sconosciuto.

* Spir scriveva questo intorno al 1874, come si potrà rilevare dalla bibliografia. Le sue osservazioni non sembrano peraltro aver perduto d' opportunità.

(N. d. T.)

CAPITOLO PRIMO

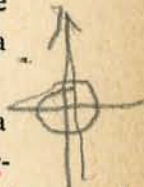
La vera essenza della religione

---

1. — *Essenza della vera religione in generale.*

Non sarà mai possibile intendersi sull' essenza della religione se non se ne stabilisce la sua definizione più elementare, con la quale essere tutti d' accordo, e che possa servire di base a un ulteriore svolgimento.

Ora la definizione più elementare della vera religione è la seguente: *La religione è un' elevazione dello spirito sulla comune realtà.*

Spero che tutti saranno d' accordo con questa definizione. Chi non riconosce che la realtà comune e non professa dunque che il puro naturalismo, si può dire di costui che è senza religione. Vero è bensì che dei puri naturalisti (come Aug. Comte ed altri) hanno proclamato una sedicente « Religione dell' umanità » in cambio delle religioni esistenti. Però questa non è evidentemente una sostituzione, ma equivale piuttosto a

dichiarare che una sostituzione è necessaria, che il bisogno di religione si fonda nella natura dell'uomo, benchè non abbia trovato sinora nessuna vera e completa sodisfazione, o in altre parole, che lo spirito umano non può appagarsi della realtà comune. Senza Dio, ossia senza un essere superiore alla natura, non si può seriamente parlare di religione.

Ora prima di domandarsi quale potrebbe essere la causa di quest'elevazione dello spirito, noi possiamo e dobbiamo stabilire fin da principio che la definizione sopra esposta esclude necessariamente dal concetto di una vera religione la maggior parte di ciò che per religione s'intende comunemente.

Così anzitutto l'adorazione del male, come ad esempio il culto di Moloc esistito nei tempi antichi e esistente anche oggi in molte tribù selvagge non ha evidentemente nulla che fare con la vera religione, giacchè ciò implica non un'elevazione, ma al contrario una degradazione dell'animo, in quanto si rivolge esclusivamente ai più bassi istinti della natura umana. La ragione di questo culto con i suoi impulsi non può essere che la paura egoistica che s'impadronisce degli uomini fino al punto, come ci è tramandato dagli antichi Fenici e Cartaginesi, di bruciare

vivi i loro propri figlioli, solo per sviare la collera delle potenze maligne. Non occorre davvero dimostrare più oltre che un sì terribile oscuramento della coscienza non ha niente di comune con la vera religione.

Ma la conseguenza di ciò ci guida necessariamente più lungi nella stessa direzione. Poniamo di adorare una potenza non esclusivamente malvagia, ma anzi benevola in parte, come ad esempio la potenza che si manifesta in natura dove da per tutto il buono e il cattivo agiscono congiuntamente ; questo culto non potrebbe accordarsi tuttavia col concetto della vera religione quale è stato innanzi definito, poichè una tale potenza non sarebbe in nulla superiore alla realtà comune, e la nostra relazione con lei non potrebbe recare in nessun senso un carattere più religioso di quel che non reca la nostra relazione con la natura.

« Ma se questa potenza è conscia di sè », si replicherà forse, — « è per questo appunto che è superiore alla natura che agisce ciecamente, — può dunque esser l'oggetto di un'adorazione religiosa. » Assolutamente no. Poichè un tal principio è appunto anche perverso e la sua coscienza non gli serve a nulla. Tutto all'opposto, poichè se una perfidia inconscia non è niente di

buono, una perfidia cosciente vale ancora meno. Come potrebbe essere un oggetto degno d'adorazione?

Si vede dunque che l'oggetto della vera religione non può essere nè la forza pura e semplice, nè una forza conscia di sè, ma soltanto un principio moralmente buono e perfetto, senz'alcuna mescolanza e difetto di sorta. È chiaro per ciò che la maggior parte delle sedicenti religioni non hanno nulla che fare con la vera, non essendo altro che un culto delle forze personificate della natura. Ma ci si rappresenti pure la potenza della natura tutta o, come nel politeismo, in parte antroporficamente, essa acquista perciò tanto poco un carattere divino, edificante e degno d'adorazione, quanto i suoi effetti e il suo ordinamento acquistano per lo stesso motivo un carattere normale e perfetto. Non si può parlare di una vera religione che quando la bontà morale e la perfezione hanno per noi più valore d'ogni altra cosa, che quando scorgiamo in esse il centro di gravità dell'universo e in particolare della nostra propria natura.

È su questo che bisogna dirigersi.

Si dànno spiriti nei quali il sentimento della propria interna autonomia è così forte che provocano anche l'ognipotenza quando suppongano

in essa la perversità e l'ingiustizia. Una clamorosa protesta di questo genere ce ne porge l'esempio il dramma di Byron « Caino ». Lo sdegno di Caino non è certo in se stesso un sentimento religioso, ma è tuttavia l'antecedente necessario di una vera disposizione religiosa, e come dire il suo lato negativo, ossia un impulso per difendere da qualsiasi pericolo il santuario della vera divinità che regna nel nostro cuore. Disgraziatamente gli uomini per la maggior parte non sono che troppo propensi a incurvarsi dinanzi alla potenza per quanto moralmente spregevole possano rappresentarsela. Non osano anzi neppure riconoscere apertamente nella propria coscienza la sua perversità, preferendo piuttosto supporre che non è possibile giudicarla coi nostri criterî morali. (1)

Essi non riconoscono dunque che la norma della valutazione *(Beurteilung)* morale è appunto ciò che v'è di divino nel mondo. È caratteristica a questo riguardo la seguente dichiara-

---

(1) Lo stesso s'osserva nelle relazioni degli uomini fra loro, gli schiavi e i sottoposti, venuti su sino da piccoli con dei sentimenti servili, credono spesso davvero, che le azioni e la condotta comunemente immorali e censurabili siano permesse ai « padroni », e che non si possano neanche criticare interiormente.

zione di Lutero nella sua opera *De servo arbitrio:*

« Questo è l' apice della fede: credere nella misericordia di colui che così pochi ne salva e tanti ne condanna; credere nella sua giustizia se a suo proprio piacimento di necessità ci punisce, in modo che, come dice Erasmo, sembra divertirsi ai martirî di noi sventurati, meritando più odio che amore. Se io potessi ragionevolmente comprendere, come questo Dio che mi dimostra tanta collera e malevolenza, possa esser giusto e misericordioso, allora non avrei più bisogno di credere ». (1)

Lutero s' era dunque deciso a riconoscere, a dispetto della coscienza, il male e la perversità come buoni e giusti, ritenendoli ognipossenti. È profondamente triste di vedere adottare una simile negazione della vera religione anche dai migliori uomini, di vedere anzi proclamarla come la vera religione in persona.

La vera religione è il culto dell'ideale. Una vera elevazione religiosa dello spirito non sarebbe

Bene

(1) Io non ho letto lo scritto menzionato di Lutero. La citazione è tolta dall' opera di Lecky, *geschichte des Ursprungs der Aufklärung in Europa* (traduzione dall' inglese di Jolowicz, 1868, vol. I, pag. 301), ed è pure riprodotta anche nella vita di Lutero del Lang.

appunto possibile se non ci fosse una natura superiore delle cose, se ogni male, perversità, iniquità e degradazione non fossero estranei alla vera eterna assoluta natura delle cose, e se non fossero pertanto qualcosa d'anormale, che non dovrebbe esistere e privo di qualunque giustificazione. Noi dobbiamo rappresentarci al vivo i fondamenti teorici di questa dottrina.

L'espressione della legge suprema del nostro pensiero si formula così: Nella sua propria natura ogni cosa è identica con se stessa. Il concetto dell'assoluto non è che una semplice specificazione del concetto d'identico con se stesso. Ciò significa che l'assoluto non è altro che la natura propria delle cose, la realtà conosciuta della quale costituisce il « fenomeno » *(die « Erscheinung »)*.

Il fenomeno, o il mondo dei fenomeni, si distingue dall'assoluto perchè contiene degli elementi estranei alla vera natura delle cose e non le appartengono. Questi elementi sono: la multiplicità con la relatività delle cose che v'aderisce, indi il cambiamento (il divenire), il male e la falsità. La presenza di questi elementi nelle cose di questo mondo costituisce la loro natura condizionata e imperfetta, insomma la loro anormalità.

La natura propria eterna delle cose, ossia l'assoluto uno, buono e perfetto è in opposizione con questa natura empirica della realtà. L'assoluto non ha niente che fare col cambiamento e il male che regnano nel mondo, non ha con essi alcuna relazione.

Ecco il vero *Dio*.

Mentre se ne dimostra la volubilità oggettiva del suo concetto *a priori* se n'offre anche una prova della sua esistenza. La teologia ha in realtà gli stessi fondamenti della teoria della conoscenza e della morale. Il principio d'identità esprime l'essere di Dio.

Però la religione non ha principio in un concetto. La sua vera essenza, la religiosità, non è un'idea, ma un *intimo sentimento di parentela con Dio*. Se la relazione dell'uomo con Dio fosse esteriore, come quella d'un effetto con la sua causa, allora la religione sarebbe certamente una semplice teoria, un oggetto di credenza e d'opinione. Ma in realtà Dio non è altro che la vera e suprema natura dell'uomo stesso e di tutte le cose in generale. Perciò la religione nel suo fondo non è un'idea della relazione dell'uomo con Dio, ma *questa relazione stessa*, come può farsi sentire nella natura soggettiva dell'uomo, vale a dire come un intimo senti-

mento di parentela con Dio. È perciò che l'uomo che vive con questo sentimento non ha bisogno di nessuna prova dell'esistenza di Dio. Iddio è in lui un fatto della sua vita interiore e pertanto immediatamente certo.

La religiosità non è dunque una specie di cognizione ma un fatto vero e proprio. Ma la peculiarità di questo fatto è che non può esistere senza una spiegazione o un'interpretazione. La religiosità esprime la relazione dell'uomo con Dio; ora però Dio non è in nessun modo un oggetto d'esperienza come lo sono le cose di cui la stessa costituzione ci è data nell'esperienza. L'uomo non può perciò avere coscienza della sua relazione con Dio se prima non si forma un'idea di Dio, idea che la relazione di per se stessa non contiene. Questa idea è la spiegazione o l'interpretazione del fatto intimo della religiosità, e sono le differenti spiegazioni o interpretazioni che se ne dànno che costituiscono appunto le differenti religioni, per quel tanto ch'esse comprendono in loro qualche cosa della vera e pura religione, ciò che, come abbiamo veduto sopra, non è sempre il caso.

Non è dunque dalla religiosità stessa, la quale quando esiste è sempre uguale in ogni tempo e in tutti gli uomini, ma dalle sue interpreta-

zioni o spiegazioni, ossia dalle religioni, che possono provenire gli errori e le differenze. La vera religione è la vera interpretazione del fatto intimo della religiosità.

Non può ormai sussistere dubbio alcuno su questo punto.

Se la religione è soprattutto un' elevazione dello spirito sulla realtà comune, il suo oggetto non può essere un principio che sia giusto la ragione o la causa di questa realtà comune.

Se la vera religione è un'elevazione dello spirito sulla realtà comune, non può trovarsi in alcuna relazione con gl' impulsi della nostra natura empirica interiore, nè può essere dunque in nessun caso il culto della forza. Noi non possiamo difatti adorare l' ognipotenza che mossi anzitutto da bassi motivi egoistici, dalla paura o dalla speranza di un profitto. Chi crede in un Dio potente e operante, che castiga e premia, non può possedere la religione nella sua purezza, atteso che non può sostenere la sua intima relazione con Dio senza timori e scevro d' avidità.

Per la vera religione Dio non è il nostro creatore o signore, ma il nostro ideale, ossia la nostra propria suprema natura normale stessa. Il concetto fondamentale o il fatto primitivo della

vera religione non è la nostra sommissione a Dio, ma la nostra parentela con Dio. Diventa chiaro con ciò sino all' evidenza che i fondamenti teoretici della vera religione riposano nella filosofia critica, di cui i lineamenti sono stati innanzi accennati.

Ma prima di sviluppare maggiormente questo punto debbo chiarire un malinteso assai diffuso e molto fertile in conseguenze.

Che la religione implichi una parentela dell' uomo con Dio, tutti quelli che non sono estranei a un vero sentimento religioso ne hanno la coscienza. Ora la maggior parte degli uomini, per effetto dell' associazione delle idee, è incapace di rappresentarsi la parentela di due cose senza pensare a una somiglianza della lor natura, giacchè la somiglianza delle cose è generalmente l' effetto della lor comune origine, ossia un segno della loro parentela. Per questo non si suole raffigurarsi Iddio in altro modo che simile all' uomo.

Ma che la parentela anche senza rassomiglianza sia possibile, la stessa esperienza ce n' offre esempi in quantità, come ho mostrato nel II° volume delle mie opere (p. 169). (1)

---

(1) Traduciamo un passo dal testo citato:
« Non c' è nulla per esempio di più dissimile fra il ma-

E chi non vede la sconvenienza di questa maniera d'assimilare Iddio, l'essere supremo, alla nostra natura empirica, natura esclusivamente animale e brutale? La parentela di Dio con noi è di una specie tutta diversa e a dire il vero molto più intima, come non lo sarebbe se si potesse far resultare da una semplice somiglianza di natura. Iddio è la nostra propria suprema natura normale stessa. Appunto perciò non ha nè somiglianza nè comunanza con la nostra natura empirica piena d'anormalità e d'imperfezioni.

È assolutamente incomprensibile che gli uomini persistano a prendere come l'imagine dell'essere supremo la loro natura empirica, allorchè appunto si sforzano di cercare questo essere supremo *fuori* dell'esperienza. Sono particolarmente incapaci di rappresentarsi un essere su-

---

schio e la femmina di alcune specie, e sono tuttavia parenti e hanno un'origine comune. E cosa c'è di più differente fra il bruco e la farfalla a cui dà origine? E pure sono non soltanto parenti, ma anzi lo stesso e unico individuo in due fasi distinte del suo sviluppo.

La natura inorganica ci offre pure dei casi simili; ci sono com'è noto diverse sorta di combinazioni chimiche composte degli stessi elementi, ma in differenti proporzioni, che hanno dunque un'affinità fra loro senza avere nessuna somiglianza. »

(N. d. T.)

premo privo di coscienza. Ma la coscienza è inseparabile dal cambiamento delle impressioni e delle idee, e il cambiamento è inseparabile dalla caducità *(Elend)*; la coscienza non potrebbe esser dunque mai un attributo di Dio. La perfetta identità con se stesso, che è il carattere proprio dell' essere supremo, dell' assoluto, esclude la sua divisione in un soggetto e un oggetto nella coscienza, senza di cui quest'ultima è impossibile. La coscienza è appunto la forma necessaria dell' esistenza, che dipende da un' illusione, dunque è anormale, come l' ho altrove dimostrato. La coscienza non può quindi appartenere all' essere incondizionato, alla norma, ossia a Dio.

Fino a che ci si figura la nostra natura empirica come il tipo della perfezione, ad imagine di Dio, e la parentela con Dio unicamente come una rassomiglianza della sua natura con la nostra natura empirica, ci si muove in contradizioni manifeste, venendo a smentire le nostre aspirazioni più elevate.

2. — *Lato soggettivo della religione.*

La natura è un' apparizione *(Erscheinung)* dell' assoluto, ossia di Dio, sotto una forma che gli è estranea. Noi non possiamo quindi cono-

scere Iddio soltanto dalla natura. L'essere vero di Dio si trova in essa velato da elementi eterogenei. Nondimeno, la natura, in quanto apparizione di Dio, dev'essere, in qualche modo, in relazione con lui, benchè non si sappia come, e partecipare in qualche cosa alla sua essenza. Giungiamo dunque necessariamente alla questione: Qual'è l'elemento divino nella natura?

Io credo che questa domanda non ammette che una sola risposta. L'elemento divino nel mondo, e in generale l'essere vero e proprio della realtà, è costituito dai sentimenti o dalla vita affettiva degli uomini.

Bisogna esaminare questo più attentamente. Tutto il contenuto reale del nostro mondo consiste in sentimenti (di piacere o di dolore) e nelle sensazioni oggettive (di colore, suono, odore, sapore, ecc.). Ciò che noi riconosciamo come un *mondo esteriore* non è altro che l'assieme delle nostre sensazioni. La conoscenza del mondo esteriore non ha altro contenuto reale che le sensazioni di colore, di suono e via dicendo. Ciò è provato da fatti che non ammettono assolutamente alcun dubbio.

Sebbene ora il contenuto delle nostre sensazioni oggettive, dunque il mondo esteriore, debba trovarsi anche in relazione con l'essere

divino, a causa della multiplicità qualitativa delle sensazioni obiettive, essa pure è troppo velata da elementi eterogenei perchè si possa sperare di scoprirvi una manifestazione immediata di Dio. Noi dobbiamo cercare Iddio non nel mondo esteriore, ma nel nostro proprio intimo.

Ma la natura interiore dell'uomo ha, come si sa, tre lati principali, la volontà, l'intelletto e i sentimenti. Uno di questi tre dev'essere l'organo o l'elemento divino in noi e quindi nel mondo dell'esperienza in generale.

Ora credere, come l'ha fatto Schopenhauer, che la volontà sia l'elemento incondizionato, la « cosa in sè » nell'uomo, non è ammissibile, giacchè la volontà è una semplice emanazione dei sentimenti e si fonda nella tendenza immanente nell'uomo verso il cambiamento, che induce l'uomo a produrre dei cambiamenti anche fuori di lui. È chiaro e manifesto che la volontà non è un contenuto o un oggetto reale, ma una semplice disposizione di uno stato a modificarsi, e differisce da ogni altra tendenza in quanto ha il suo principio e il suo fine nei sentimenti.

Credere, come l'ha fatto Kant, che la ragione o l'intelletto sia la « cosa in sè » nell'uomo è altrettanto poco ammissibile, giacchè la funzione dell'intelletto è di riflettere l'esistente e sodi-

sfa quindi al suo massimo fine quando lo restituisce fedelmente. Per sua natura dunque l'intelletto è qualcosa di subordinato; perciò non è l'organo proprio della manifestazione divina, benchè ne sia una condizione indispensabile. Senza un certo sviluppo dell'intelligenza non è difatti possibile la presenza di Dio negli esseri viventi, come possiamo riconoscerlo dagli animali. Ma nell'intelletto l'esistenza di Dio si manifesta unicamente come concetto. È anche perciò che non possiamo riconoscere immediatamente la costituzione non divina nel mondo, ma soltanto per via di ragionamento, mentre il nostro sentimento ci fa immediatamente scoprire la natura non divina delle cose nella sua contradizione più pungente (reale) che si manifesta in noi come dolore e come male.

È nei nostri sentimenti dunque dove Dio e il mondo dell'esperienza si toccano.

Ma il loro punto di contatto non cade nella nostra esperienza. Noi non ne abbiamo che un'impressione soggettiva, il sentimento e la certezza interiori dell'esistenza di qualcosa di supremo. Il contenuto ordinario delle nostre sensazioni è al contrario organizzato in un modo molto imperfetto che non ha nulla di divino. Ma ciò non può essere diversamente dal mo-

mento che l'elemento divino è offuscato e sfigurato in noi da una aggiunta eterogenea. In primo luogo dalla multiplicità dell'individuo, dunque anche questa individualità stessa è estranea all'essere vero delle cose, cioè Dio, ed è condizionata dall'intelletto — ossia dall'illusione, che appunto è solamente possibile nell'intelletto. L'individuo è difatti un semplice processo, un cambiamento di stati affettivi, di sensazioni e d'idee, che vengono a raccogliersi nell'unità della coscienza, per mezzo dunque delle funzioni dell'intelligenza, formandone la personalità senziente e vivente. In secondo luogo, per ciò che concerne la qualità dei sentimenti, il dolore e il dispiacere *(Unlust)* sono l'espressione diretta di una interna contradizione, della presenza cioè di elementi estranei, non divini, nell'individuo ; inoltre, la maggior parte delle nostre gioie e dei nostri piaceri non è l'espressione di uno stato simile a quello divino — la vera identità con se stesso o la vera sodisfazione — ma principalmente apparenza e illusione ; gioie e piaceri sono talora completamente detestabili. Solo le gioie più pure e più sublimi ci danno una nozione di ciò che Iddio è in realtà. Queste però non forman parte della nostra vita quotidiana. Ciò che in generale ci può

mantenere in uno stato d'animo costantemente elevato e a un livello superiore della vita spirituale è il sentimento universale dell'assoluto, l'irremovibile certezza della sua esistenza e della nostra parentela con lui. È questo sentimento e questa certezza che costituiscono appunto la religiosità. La religiosità forma in conseguenza il coronamento naturale e il legame interiore di tutte le tendenze e aspirazioni supreme dello spirito umano. È quello che dobbiamo ora cercare di dimostrare minutamente.

Le aspirazioni supreme dell'uomo si manifestano in tre differenti dominî della vita psichica, come moralità, come poesia ed arte, e come filosofia. Perciò la vera moralità, la vera arte e la vera filosofia sono per se stesse necessariamente religiose.

La relazione dell'uomo col suo simile è una semplice conseguenza della sua relazione con Dio, vale a dire con la vera natura delle cose, come ho dimostrato sopra in uno speciale capitolo.

Per nostra natura empirica noi siamo separati gli uni dagli altri come se si fosse venuti insieme da mondi diversi. « La differenza di spazio che mi separa da un altro mi separa altresì dalle

sue gioie e dai suoi dolori », dice Schopenhauer. (1)

Ma poichè il mondo materiale, e quindi anche la separazione nello spazio, non esiste in realtà che nella rappresentazione, così è soltanto un simbolo e un' espressione della vera separazione che si fonda nella stessa natura degl' individui, e senza la quale questi non potrebbero divenire tali nè potrebbero formare delle multiplicità. La vera separazione si fonda in ciò che ogni individuo ha la base e il centro delle sue aspirazioni in se stesso, e che l' egoismo è la legge fondamentale della sua natura empirica. Per converso il sentimento morale non può avere nessun' altra giustificazione dell' intimo convincimento che la multiplicità e l' individualità non appartengono alla vera e propria natura delle cose, o, in altre parole, che tutti gli uomini, secondo la loro natura suprema non empirica, dunque in Dio, sono una sola cosa. Così che la vera moralità è necessariamente religiosa.

A questo riguardo si osserverà che sono pure esistiti e che esistono ancora uomini irreligiosi

---

(1) Schopenhauer. *Sul fondamento della morale*, § 22. (Cfr. Ed. Reclam, *Schopenhauer' s Sämmtliche Werke*, vol. III, p. 647.)

(N. d. T.)

di principî morali incensurabili. Ma ciò è facilmente spiegabile. Poichè, come l'ho altrove dimostrato, anche la natura empirica dell'uomo dispone di mezzi che opportunamente impiegati dall'educazione possono generare uno stabile sentimento morale. La suprema natura non empirica dell'uomo e delle cose in generale, ossia Dio, non è l'unica base possibile, ma soltanto l'unica base *giustificabile* della moralità, vale a dire quella base senza la quale la moralità sarebbe un semplice prodotto artificiale e una convenzione.

La vera moralità consiste nel fare il bene per il bene, ossia, come l'ho mostrato innanzi, il bene per puro amore dell'ideale, quale natura normale delle cose.

E questo ideale è appunto Iddio. (1)

---

(1) L'uso della parola « ideale » nel senso di cui sopra esige una spiegazione. Di solito per ideale s'intende l'idea di un essere il più perfetto possibile o impareggiabile. Dio, il vero ideale, ossia la natura normale delle cose, non ha con la nostra natura empirica nè somiglianza nè parentela, e non può per conseguenza servirci di modello o d'esempio. Ma diviene appunto il nostro ideale perchè abbiamo la coscienza che la nostra natura empirica è anormale, e segnatamente che la multiplicità e l'individualità degli oggetti empirici non appartengono alla natura vera e propria delle cose. Conseguentemente dobbiamo riconoscere che la nostra vera natura normale si oppone alla legge fonda-

Il fatto della moralità scevra da religiosità può avere anche un' altra ragione. Un uomo può possedere il sentimento dell' assoluto in modo molto vivo senza averne una coscienza completa. Con ciò le sue aspirazioni prenderanno una tendenza etica scevra da una cosciente religiosità. Il più notevole esempio di una simile risoluzione della religiosità in moralità ce l' offre il Budda indiano, *Çakia-Muni*. Questo grande e mirabile uomo aveva un vivo ed energico sentimento e una coscienza della caducità della vita e dei falsi elementi immanenti nelle cose di questo mondo, ma invece di concluderne naturalmente l' esistenza di un essere differente vero e proprio delle cose — poichè le cose senza un essere vero e proprio sono impensabili — prese unicamente di mira le conclusioni pratiche, sull' importanza del desiderio di un totale annientamento e di un' estinzione della vita. Così diresse la sua elevazione sulla natura non verso Dio, ma al Nirvana. Il sentimento dell' assoluto avendo perduto per lui in questa guisa il carattere religioso doveva manifestarsi in un sublime spirito

---

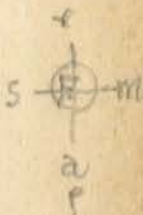
mentale dell' individualità, l' egoismo. L' uomo più perfetto in base a questo è colui che ha vinto il più completamente il suo egoismo naturale.

di sacrificio per il bene e per la redenzione degli uomini, cui dedicò tutta intera la sua lunga vita piena di disagi e di privazioni.

Quanto s'è detto per la moralità vale egualmente per la poesia e per l'arte.

Nel mondo esteriore noi non possiamo scoprire, come ho già dimostrato, una manifestazione diretta di Dio, pure v'è diffuso, per così dire, un riflesso della divinità che chiamiamo bellezza. In che modo la bellezza s'insinui nelle cose, noi non ne abbiamo alcuna idea e non possiamo farne nessuna congettura. Una sola cosa è chiara, che la bellezza in natura non è inerente alle cose come ad esempio la loro forma geometrica. La bellezza esiste unicamente per un animo sensibile, senza il quale non si può concepire. Inoltre non può assolutamente trovarsi nelle stesse cose materiali, ma semplicemente nell'emozione prodotta dalle cose sui sentimenti. Per il pensiero solo neanche tutto l'universo materiale è un oggetto d'ammirazione, digià perchè il pensiero non può riconoscere affatto l'esistenza reale dei suoi oggetti. Ci si rappresenti pure il mondo dei corpi unicamente quale se lo imaginano le scienze naturali, vale a dire come una massa smisurata di atomi e di molecole senza qualità apprezzabili che turbi-

nano confusamente in perpetuo nelle tenebre mute, in che modo si potrà trovare in ciò qualche cosa di bello o di sublime? L'esistenza del bello e del sublime dipende dunque dalla sensibilità. Questa interna sensibilità per la rivelazione della bellezza nelle cose di questo mondo è la poesia. Possiamo dunque qualificare la poesia come una religiosità indiretta e l'arte come l'interpretazione di quella per mezzo di segni sensibili e d'oggetti.

Ora ciò che avviene per la moralità avviene anche più facilmente per la poesia e l'arte, che possono perdere talvolta i caratteri religiosi. Il piacere estetico che ci procurano la visione delle cose e l'audizione dei suoni è difatto l'intermediario della manifestazione divina. Ma questo piacere è necessariamente formato d'elementi sensibili, giacchè è il prodotto di percezioni sensibili. Ne consegue quindi inevitabilmente che un piacere di questo genere sia possibile anche senza un contenuto religioso. Il terreno delle emozioni estetiche comprende perciò stati di specie molto differenti, cominciando dalle impressioni del bello e del sublime nel loro supremo significato, venendo giù sino alla sodisfazione, al semplice piacere e ogni altra sensazione gradevole. Le emozioni estetiche della

prima specie unicamente sono penetrate di sentimento religioso, e la poesia e l'arte adempiono la loro più alta missione quando si pongono al servizio della religione. Questo servizio non è bensì limitato a una partecipazione esteriore. Il vero artista è sempre religioso anche se tratta soggetti profani, giacchè la sua ispirazione è continuamente sostenuta dal sentimento dell'assoluto.

Finalmente, in quanto alla filosofia il suo oggetto è appunto la nozione dell'assoluto, dunque di Dio. Rettamente intesa dev'esser quindi di necessità religiosa. Che ci siano stati anche dei filosofi irreligiosi ciò è dipeso unicamente dalla credenza così profondamente radicata negli uomini che l'assoluto debba contenere la ragione sufficente di ciò che ci è dato nell'esperienza. Un uomo di sano e retto discernimento può bensì, se vede nell'assoluto la causa dell'universo empirico, farne un'opera non di Dio, ma piuttosto, come Schopenhauer ha pensato, di un « ladrone crocifisso », di un essere che, a causa della sua interna infelicità, è costretto a creare dei mondi pieni di dolore e di male, senza sapere come e perchè.

La filosofia ha naturalmente anche un lato non religioso, in quanto esamina il concetto dell'as-

soluto, non rispetto al modo per cui serve di base alla nostra coscienza superiore, ma nei riguardi per i quali diviene un principio generale della stessa scienza esperimentale. Il fine immediato della filosofia non è appunto affatto la conoscenza dell'assoluto, ma la conoscenza della realtà in generale, la limpidità del pensiero sopra se stesso e la sua coerenza con se stesso. Per la filosofia l'assoluto non è innanzi tutto altro che la perfetta identità, l'esistenza in sè, la sostanza. La sua suprema base fondamentale è perciò un principio logico e non teologico. Però la filosofia può trasformare il sentimento e l'intima coscienza dell'assoluto, che costituisce la religiosità, in una conoscenza scientifica, dimostrando per mezzo di prove teoretiche che il mondo dell'esperienza non è la natura propria e reale delle cose, che l'essere incondizionato delle cose, la « cosa in sè », è uno e perfetto. La filosofia è perciò l'unico interprete legittimo e l'esegeta della religiosità ; si trova dunque con questa nella più stretta relazione. Anzi siccome ogni idea è subordinata al suo oggetto anche la filosofia è subordinata alla religiosità ; non perchè essa riceva da questa delle prescrizioni qualsiasi, ma semplicemente perchè essendo superiore all'esperienza è il vero traduttore

d'essa religiosità e rappresenta la coscienza chiara del fatto stesso. Così la filosofia nel suo cómpito supremo non è nient' altro che religione. In questo modo vediamo che la religiosità, o sentimento dell' assoluto e della nostra parentela con lui, è il legame e il naturale coronamento di ogni aspirazione ideale dello spirito umano. Credere in Dio non vuol dire appunto altro che credere in una natura superiore dell' uomo e delle cose in generale. Dio è dunque fonte di ogni elevazione non perchè agisce, ma semplicemente perchè esiste. Perciò anche non si trova assolutamente in nessuna relazione col nostro egoismo. Per il nostro benessere materiale noi non abbiamo nulla a temere nè a sperare qualcosa dal vero Dio. Poichè s' egli non smuove un sol atomo dal suo posto, tanto meno ci prescrive i suoi comandamenti o minaccia di punirci.

La nostra relazione con Dio non è un servaggio, ma una parentela e un'attrazione *(Anziehung)* e ci lascia perciò nella più perfetta indipendenza. Che neghiamo Iddio nei pensieri o nelle opere, non dobbiamo aspettarci una punizione dall'esterno ; essa viene a trovarsi nel fatto stesso giacchè neghiamo appunto con ciò la nostra propria natura migliore, aumentando dunque da noi stessi la nostra infelicità e la nostra degradazione. Il

fatto dell' esistenza di Dio è perciò per noi di un significato senza limiti, poichè rispondendo alla questione se Dio esiste o no si decide pure la questione se le aspirazioni supreme del nostro spirito hanno una base vera nella realtà o se non son che vuote fantasticherie ; in altre parole, se noi non siamo che semplici prodotti della natura, o possediamo per un lato una superiorità sulla natura. Se non esiste che la realtà comune, allora l' ideale è un' inutile chimera. Se, al contrario, dobbiamo riconoscere che la realtà comune è anormale, che non dovrebbe esistere, diventa chiaro in tal modo che l' ideale (Dio) non è altro che la stessa natura vera normale delle cose, dunque ciò che di più positivo e di più reale si possa imaginare.

3. — *Lato obiettivo della religione.*

La filosofia è, come abbiamo già innanzi veduto, l' unica competente e l' interprete capace della religiosità. Riguardo al lato soggettivo della questione, ossia circa la relazione dell' uomo con Dio, la filosofia non può a dire il vero fare nient' altro che esprimere in concetti ciò che la religiosità contiene ed è in realtà. Ma la religione ha altresì un lato oggettivo, per il quale cioè il

concetto di Dio è esaminato non soltanto nella sua relazione con l'uomo, ma anche nella sua relazione col mondo in generale. E in questo non può la coscienza religiosa essere una semplice interpretazione dell'intimo sentimento della religiosità, giacchè la relazione di Dio con l'uomo non abbraccia e non contiene com'è naturale immediatamente anche la sua relazione col mondo in generale. Questo è anzi il punto che dà origine alle differenze principali in materia di religione. Bisogna perciò rintracciare quale concetto della relazione fra Dio e il mondo corrisponde alle esigenze e ai bisogni della vera religiosità, e quali sono per contro le concezioni inconciliabili con essa.

Questo è stato bensì chiarito abbastanza nelle precedenti discussioni.

Se la vera religione è il culto dell'ideale, essa non può essere in alcuna relazione con gl'istinti inferiori egoistici della nostra natura empirica, — perciò dunque è assolutamente incompatibile con la metafisica volgare, secondo la quale Iddio o l'assoluto è la ragione sufficente della realtà sperimentale, e ha un'influenza sul benessere materiale dell'uomo. L'ideale e la forza non possono andar congiunti in uno stesso concetto. La supposta perfezione del creatore o

della causa dell' universo si trova smentita dalla costituzione di quest' universo ; senza aggiungere che l' idea d' un creatore o di un principio generale del mondo è logicamente contradittoria e falsa, come verrà dimostrato nel capitolo seguente.

La vera religione suppone quale base teoretica la filosofia critica, che parte dal concetto dell' essere proprio e incondizionato delle cose, come legge suprema del pensiero. Nello stesso modo che per il sentimento morale e religioso Iddio è la norma suprema, l' ideale della perfezione, così anche per la filosofia critica l' assoluto non è nient' altro che la vera propria natura normale delle cose stesse. Nello stesso modo che per il sentimento morale e religioso Iddio non può essere la ragione o la causa del non divino e dell' anormale, del dolore e del male nel mondo, così pure per la filosofia critica l' essere normale delle cose, la « cosa in sè », non può essere la ragione o la causa di quegli elementi della natura che gli sono estranei e che rappresentano quindi un' anomalia.

Ma all' infuori dell' essere vero delle cose non c' è evidentemente niente di reale che possa contenere la ragione di quegli elementi ; essi non hanno dunque nessuna causa ; la loro esistenza

è assolutamente incomprensibile e inesplicabile. L'ammissione di questo fatto è il più difficile che si possa esigere dalla coscienza immatura degli uomini, che bramano a tutti i costi una spiegazione e la tranquillità.

Che il mondo dell'esperienza sia qualcosa che non dovrebbe essere, che si sia alienata la vera natura, che si sia separato da se stesso, questo è difatti un pensiero terribile, al quale non si può aderire che con molta difficoltà. Nondimeno questa idea è quasi tanto vecchia quanto l'umanità pensante, così imperiosamente s'impone, per la natura stessa delle cose che ci circondano, alla coscienza di ogni uomo avveduto e riflessivo. Le tracce di questa idea si ritrovano nelle più antiche tradizioni dei popoli. Non ricorderò qui che il mito biblico del peccato originale. Ma, cosa straordinaria, non è la natura singolare delle cose stesse, ma l'impossibilità d'esplicarla che ci offende di più. Fino a che non ci s'imagina di avere spiegato in un modo o in un altro questa natura anormale delle cose non s'è contenti e tranquilli. Che le nostre presunte spiegazioni siano tutte differenti ciò non ci sconcerta. Bisogna che un'esplicazione qualunque ci sia. La stessa idea di Hegel, di voler spiegare la contradizione come l'essenza vera delle cose,

e il loro interno contrasto come il modo del loro sviluppo naturale, di fare cioè giusto del problema stesso la ragione che lo risolve, ha ottenuto il consenso di tutta una generazione.

Non si può dare prova più evidente di puerilità di spirito.

Allo stesso modo che lo struzzo crede di sottrarsi alle insidie dei cacciatori nascondendo la testa sotto l'ali, anche gli uomini pensano fanciullescamente di aver trasformato la natura anormale delle cose quando s' imaginano di spiegarla e di giustificarla in una maniera qualsiasi. Ma giustificare la perversità e il male di cui il mondo è ripieno, che altro significa se non provare che la perversità, il male e il dolore appartengono alla natura e all'ordine normale delle cose e non ammettono pertanto assolutamente nessuna giustificazione? Si comincia con una supposizione che di già in massima si contradice e si distrugge in se stessa. (1)

---

(1) Si daranno certamente teste così sottili da trovare subito un' obiezione. Si dirà che secondo la mia tesi nessuna giustificazione sarebbe possibile in genere, giacchè da che mondo è mondo ciò che si vuol giustificare lo si designa come giusto, non ha quindi bisogno di giustificazione. Ma fra il nostro e ogni altro caso esiste una differenza fondamentale. Rispetto a qualsisia altra opinione sono possibili dei malintesi, e la giustificazione di qualche

Queste puerili imaginazioni non s' addicono a una coscienza vigorosa, la quale deve piuttosto assuefarsi coraggiosamente all' idea di una costituzione anormale del mondo dell' esperienza, per scorgere appunto nella propria tendenza a elevarsi sulla contradizione e la degradazione verso l' ideale, (la vera natura delle cose stesse), il nostro destino supremo. La vera religione è inconciliabile con le fantasticherie e le illusioni.

« Ma questa religione ci toglie ogni conforto », si dirà forse. « Rinunciando al tentativo di stabilire una relazione fra questo basso mondo e l' essere supremo, l' assoluto, ci sentiamo allora come fanciulli scacciati dalla casa paterna e abbandonati. Smarriamo quel sentimento tranquillizzante e letificante che ci conduce a Dio, ci vediamo anzi separati da lui come da un abisso

---

cosa, opinione incriminata od altro, consiste appunto nel chiarire o nel rimuovere questi malintesi. Invece riguardo al dolore e al male, alla perversità e all' anomalia non sono possibili malintesi di sorta, giacchè son questi qualcosa che si condanna in se stesso, che noi sentiamo immediatamente come anormale, che non ha diritto all' esistenza.

La giustificazione di qualunque altra cosa consiste appunto nella prova ch' essa non è nè cattiva nè ingiusta. Ma come provare allora che il male non sia male, che l' ingiusto non sia ingiusto, o che sia normale l' anomalia? Ma tornerò ancora su questo argomento.

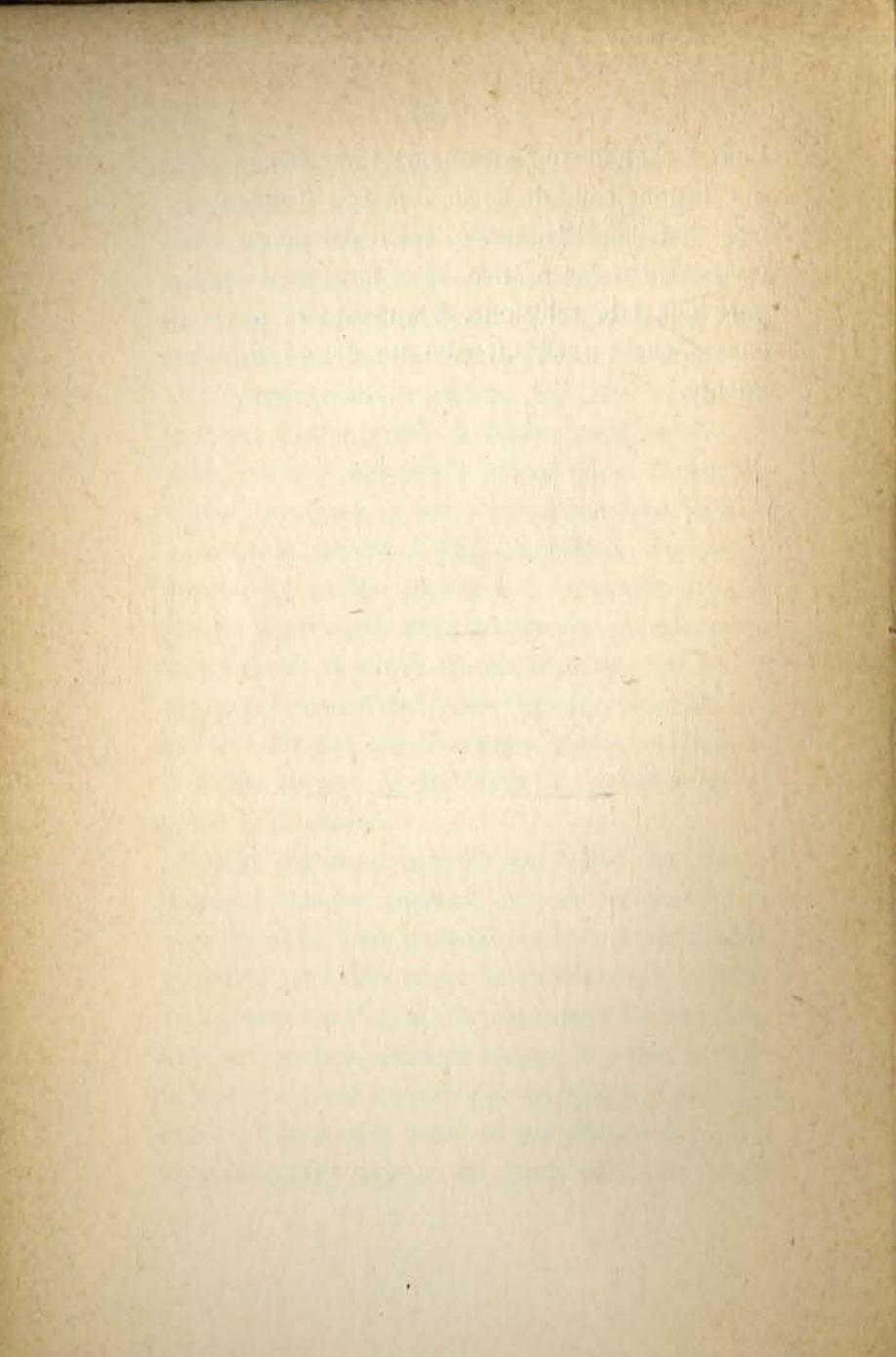
incolmabile, preda alle tenebrose potenze impenetrabili che regnano su questo mondo ».

Noi ci priviamo difatti d'una meschina consolazione, frutto d'un mero abbaglio, e che bisogna pagare rinnegando la propria ragione e il proprio sentimento morale, ma guadagniamo una consolazione assai più alta e sostanziale, fondata in verità e realtà, poichè otteniamo la certezza che questo mondo inferiore non è abbandonato da Dio, il quale è piuttosto, senza agire, virtuale in lui, come noi uomini ne siamo in ispecial modo la prova reale. Che altro sono la poesia e la moralità, la filosofia e la religione, se non l'aspirazione dello spirito umano verso Dio, dunque la prova di fatto della sua potenza in noi? La nostra esistenza e l'esistenza del mondo in generale dipendono bensì da un'illusione; — ma noi possiamo penetrarla. Noi siamo bensì, come ogni cosa al mondo, fenomeni passeggeri; — ma possiamo elevarci verso l'idea d'eternità e ci sentiamo eterni in noi stessi. Tutto in noi e fuori di noi, è vero, è pieno d'anomalie e d'imperfezioni; — ma possediamo appunto la coscienza di quest'anormalità che condanniamo, aspirando a ravvicinarsi alla norma, a Dio. Con ciò acquistiamo la certezza reale che se per un lato siamo dei semplici prodotti di natura, per

un altro lato siamo progenie divina. Di quale altra consolazione possiamo avere bisogno?

Se sì dovesse riconoscere l'anormalità del mondo e ciò nonostante la conoscenza della norma non fosse un oggetto di certezza per noi, allora dovremmo indubbiamente abbandonarci alla disperazione, e vedere nel non essere la suprema realtà, come il Budda nell'antichità e Schopenhauer nei tempi nostri l'han fatto. Ma poichè troviamo in noi stessi l'assoluto vivente e operante, poichè il suo concetto costituisce la norma del nostro pensiero, e la nostra affinità con lui il principio della nostra vita morale, tutto questo ci dà la sicurezza che la nostra vita non è un fatto insignificante, che dipende piuttosto da noi il darle una significazione eterna, coltivando il divino dentro di noi. Ecco il conforto che ci offre la filosofia.

Lungi dal voler scavare un abisso fra Dio e il nostro essere migliore, la vera religione e la vera filosofia formano anzi fra loro il più stretto connubio *(Verbindung)*, identificandosi addirittura l'una con l'altra. Per entrambe Dio è la nostra vera natura normale stessa. È questa natura invece che scava certamente fra Dio e il male, il falso e l'anormale, tanto in noi che fuori di noi, un incolmabile abisso. Ma quale interesse legit-

timo e ragionevole avremmo allora per mettere in relazione con Dio anche il male e l'anormale? Noi abbiamo all'opposto, tanto dal punto di vista teoretico che pratico, tutte le ragioni per negare una tale relazione. È appunto la prova di questo che formerà il cómpito del capitolo seguente.

CAPITOLO SECONDO

Il falso elemento della religione:

La deificazione del principio operante della natura

Io chiamo una deificazione del principio operante della natura quell' opinione che fa di ciò che agisce in natura Dio, l' essere supremo e assoluto, sia esso inteso teisticamente, esteriore al mondo, o panteisticamente, inerente al mondo e identico a lui.

Non vi può essere certo nulla di più incompatibile con la vera religione del panteismo, l' identificazione di Dio con la natura, poichè qualunque sia la nostra idea di religione, una cosa è immediatamente chiara tuttavia, e cioè ch' essa dev' essere un' elevazione dello spirito sulla natura. Se la natura è essa stessa l' essere supremo, l' assoluto e la perfezione, allora questa elevazione non può avere evidentemente nè senso nè ragione. Schopenhauer dice molto bene: « Se il mondo è una teofania, tutte le azioni umane, nonchè gli atti degli animali sono egualmente

divini ed eccellenti: non c'è più nulla da censurare, nè cosa che meriti d'esser lodata più di un'altra, dunque non c'è più morale »(1); e, potremmo aggiungere, non c'è più religione, in un senso qualunque legittimo.

L'inconseguenza ci sembra qui quella che la salva. L'uomo è un essere così pieno di contradizioni, così inconsistente che può riunire in sè, e soprattutto nel suo pensiero, quanto v'è di più eterogeneo: « I pensieri abitano facilmente l'uno accanto all'altro ». (2) Vediamo così allora non solo il sentimento morale ma anche la profonda religiosità associati a concezioni panteistiche. Ma posti sul cammino delle conseguenze logiche, il vero sentimento morale e la coscienza religiosa non derivano dal panteismo, l'ipotesi di un'identità fra Dio e il mondo, ma da una cognizione del tutto opposta, e cioè che il nostro mondo contiene degli elementi non divini ossia

---

(1) Schopenhauer. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, III, § XLVII. (Cfr. Edizione Reclam, *Schopenhauer's sämmtliche Werke*, vol. II, p. 693-5.

(N. d. T.)

(2) « I pensieri abitano facilmente l'uno accanto all'altro; ma nello spazio si urtano i corpi aspramente.

. . . .

Schiller, *La morte di Vallenstein*, Atto II, sc. II.

(N. d. T.)

estranei a Dio, col quale non può, in ne: modo e per nessun rispetto, essere identificato. Identificare Iddio col mondo rappresenta piuttosto, secondo una felice osservazione di Schopenhauer, una maniera garbata di metterlo da parte.

Il tentativo più notevole per riunire il panteismo con la religione e più specialmente col cristianesimo, ce l'offre l'opera in due volumi dello Schleiermacher: *La dottrina cristiana esposta secondo i principî della chiesa evangelica*, che per la grande abilità dell'autore nel trattare il soggetto e per la perspicacia che dimostra nei particolari, quanto altresì per la sua totale cecità rispetto alle posizioni fondamentali è straordinaria. In merito alla riunione dello spinozismo col cristianesimo, intorno alla quale Schleiermacher riempie il secondo volume dell'opera citata, non c'è bisogno di spendere molte parole. Questa riunione è semplicemente un gioco di prestigio intellettuale, giacchè lo spinozismo e il cristianesimo vanno tanto d'accordo come un ballabile con un mortorio. (1) Sicuro, il tentativo

(1) Schleiemacher s'è difeso dall'accusa di spinozismo adducendone in prova, (in una lettera a Groos), che nella sua opera non v'è una sola proposizione veramente spinoziana, come per esempio che Dio è esteso, che il corpo e

di una simile riunione somiglia piuttosto a una canzonatura del cristianesimo. Più degno d'attenzione è il primo volume dell'opera nel quale Schleiermacher intraprende a far derivare una dottrina generale della religione da un « sentimento devoto di sommissione », che secondo lui è l'anima della religiosità. Benchè Schleiermacher pretenda con questo di fare a meno d'ogni filosofia, non è che un'illusione, e si può dire con sicurezza che se Schleiermacher non fosse stato innanzi spinoziano non avrebbe potuto distinguere così nettamente il « sentimento di sommissione » dallo spinozismo ; com'è altresì indubitabile, solo che s'agisca con un po' di conseguenza, che dal « sentimento di sommissione » non si può far derivare nient'altro di meglio che lo spinozismo. (1)

Si ottiene in questo modo un Dio che non è

---

l'anima si comportano l'uno rispetto all'altra come l'oggetto e la sua idea, ecc. Però qui non si tratta evidentemente di particolari, ma della concezione fondamentale che Dio e il mondo siano identici e che perciò il mondo in tutte le sue parti sia divino e normale, il che contradisce in un modo il più diretto la concezione cristiana (e quella veramente filosofica) ossia che il mondo è al contrario anormale dalle fondamenta e condizionato da un'illusione, dunque non divino.

(1) La pretesa di Schleiermacher di poter fondare e sviluppare la teologia indipendentemente dalla filosofia è

altro che una parte costitutiva dell' universo, il suo principio operante, la *natura naturans*. Schleiermacher non lascia neanche adito a alcun dubbio ch' egli intende per Dio la concentrazione di tutto ciò che si trova in natura isolato e disperso. Perciò quindi anche questo Dio di Schleiermacher non possiede che proprietà esclusivamente fisiche, come l' ognipotenza, l' eternità e l' ognipresenza. A queste tre Schleiermacher aggiunge bensì anche la « spiritualità » o « ogniscienza », ma avvertendo espressamente che intende per ciò solo la « vivezza » *(die Lebendigkeit)* di Dio, vale a dire la sua proprietà di non essere una « forza meccanica morta » ma una sorgente interna di cambiamento e del divenire (cfr. in particolare i § 65 e 69 del I. vol.). Schleierma-

---

certamente di una rara assurdità. Giacchè come si può parlare di una vera teologia senza avere una giusta nozione di Dio e del mondo ossia senza una vera filosofia? Che dall' analisi dei nostri sentimenti religiosi si possa ottenere una giusta concezione di Dio e del mondo sembrerà incredibile anche al più ingenuo. Per questa è necessario anzitutto un esame approfondito dei fatti dell' esperienza e delle leggi del pensiero, unico esame che può farci conoscere le basi razionali delle nostre credenze. I sentimenti religiosi sono non soltanto impotenti per servire di base a una vera conoscenza teoretica di Dio e del mondo, ma sono anzi, in mancanza di questa conoscenza, in pericolo d' esser incompresi nel peggio modo possibile, come è appunto loro avvenuto nel caso di Schleiermacher.

cher non ha potuto far derivare dal suo « sentimento devoto di sommissione » nessuna vera qualità morale di Dio, e che neanche questa circostanza abbia avuto il potere di aprire gli occhi a lui e ai suoi discepoli sulla insostenibilità delle sue proposizioni fondamentali, è una prova dell'estrema difficoltà di arrivare a un'intelligenza della vera natura della religione per mezzo delle ipotesi comuni, ossia sul terreno della metafisica volgare. (1)

L'incompatibilità del panteismo con la religione essendo completamente evidente, ciò che

(1) Con tutto ciò le varie opinioni e intenzioni di molti scrittori non si vengono a conoscere che dal loro epistolario. Così Schleiermacher in una lettera a Jacobi, (l'unica esistente,) dell'anno 1818, dice che anche in lui, come in Jacobi, lo spirito e la ragione non volevano mettersi d'accordo, ma che egli, a differenza di Jacobi, non se ne curava; è ormai convenuto che noi « non possiamo stabilire un concetto reale dell'essere supremo, — ma ogni vera filosofia consiste nella conoscenza che la realtà inesprimibile dell'essere supremo è la base di tutti i nostri sentimenti e idee, e lo sviluppo di questa conoscenza è appunto, secondo me, ciò che Platone si rappresentava sotto il nome di dialettica ». *(La vita di Schleiermacher tratta dalla sua corrispondenza,* 2° vol., 1858, p. 344). Da quanto precede si sa digià che cosa c'è di vero in questa dichiarazione. Il più straordinario si è che un uomo, quello stesso che sapeva e diceva che noi *non possiamo stabilire un concetto reale dell'essere supremo,* si erigesse ad onta di ciò senza timore a maestro degli uomini in teologia.

è stato lumeggiato abbastanza nelle precedenti discussioni, io non me ne occuperò più oltre. Molto più importante è la concezione teistica, che costituisce la base di quasi tutte le dottrine religiose, e secondo la quale Iddio dev' esser la causa del corso della natura e del suo ordine, anzi il suo creatore.

Questo modo di vedere è uno sbaglio fondamentale e nefasto. Iddio e la natura non possono assolutamente esser pensati in una relazione causale l' uno con l' altra. Il concetto di causalità non può condurci nè dalla natura a Dio, nè inversamente, da Dio alla natura. Poichè l' ipotesi d' una causa assoluta è in contradizione col principio di causalità, come è in contradizione col concetto di Dio o dell' assoluto l' essere una causa. La concezione teistica si basa sulla confusione di due oggetti radicalmente distinti, ossia sulla confusione di Dio che costituisce l' essere vero e assoluto delle cose, esteriore alla loro esistenza empirica, col principio operante della natura, l' elemento generale che riunisce le cose fra loro e parte costitutiva del mondo dell' esperienza stesso, insomma ciò che si designa in genere col nome di *forza*.

Io ho ampiamente esaminato il concetto del principio operante e copulativo *(verbindenden)*

delle cose nei due primi volumi della raccolta delle mie opere. (1) Qui debbo solo spiegare brevemente che cos'è questo principio, in che modo ne abbiamo cognizione, e qual'è la causa della sua confusione con l'assoluto o Dio.

È per mezzo dell'induzione che noi abbiamo cognizione della forza o principio operante e copulativo delle cose, giacchè l'induzione non è appunto altro che il resultato della coincidenza *(zusammenvorkommen)* costante di certi fenomeni connessi fra loro gli uni con gli altri.

Nel medesimo modo dunque che noi riconosciamo le cause di dati effetti e gli effetti di date cause, siamo anche indotti alla supposizione di qualche cosa che unisce fra loro cause e effetti. La costatazione di una legge secondo la quale i fenomeni si seguono (invariabilmente) gli uni gli altri, è nello stesso tempo la constatazione di una forza, la maniera d'agire della quale si manifesta in quella legge. Poichè dunque la forza è la base generale reale delle

---

(1) Corrispondenti al primo volume della IVª edizione, (vedi bibliografia). Si veda in particolare il terzo libro della prima parte, Cap. I. *Il concetto di casualità;* e il primo libro della seconda parte, Cap. IX e X, *Forza e legge,* e *Considerazioni teleologiche.* (N. d. T.)

relazioni causali non può essere essa stessa una causa, ossia parte di una certa relazione causale. Principio copulativo dei fenomeni non può essere essa stessa un fenomeno individuale o un oggetto individuale. La forza, il principio operante e copulativo della natura è il mondo dell' esperienza medesimo, ma veduto da un altro lato della sua esistenza, nascosto alla percezione, dove ciò che in questa ci appare come separato è invece in esso congiunto. Ne resulta in tal modo che la forza, il principio operante, benchè non sia qualcosa di materiale in se stessa, è nondimeno un elemento costitutivo integrale del mondo dei corpi, senza di che noi non potremmo mai pervenire a conoscerla neanche per mezzo dell' induzione. Poichè l' induzione, o la conclusione di un caso a un altro simile, non può condurci mai al di là dell' esperienza.

Ora c' è da notare una circostanza estremamente importante, che il principio generale attivo nell' universo ha un' analogia con la nostra natura subiettiva, ossia con l' elemento generale in noi, vale a dire la ragione o il pensiero.

Quello è appunto la rappresentazione reale dello stesso principio del quale questo è la rappresentazione ideale. Nello stesso modo che in natura il principio operante e copulativo penetra

tutte le cose, la nostra coscienza abbraccia nella rappresentazione tutta la natura. Questa analogia nel loro essere proprio stesso è la ragione della somiglianza dei loro effetti che ha sempre tanto stupito quelli che riflettono. Noi vediamo una quantità di cose in natura formate e disposte secondo un disegno quale potrebbe idearlo un essere intelligente e anzi con un' arte e una previdenza di molto superiori alle nostre. Era perciò assolutamente inevitabile che gli uomini concludessero da una somiglianza degli effetti una somiglianza nella natura stessa fra il principio agente e la loro propria ragione; hanno quindi attribuito a quel principio il pensiero, la volontà, e la coscienza delle proprie azioni. Il rilevare che in natura occorrono pure molti fatti in contradizione con l' ipotesi di un principio operante provvisto di coscienza e di riflessione, e che gli effetti della natura in generale denotano difatti l' esistenza di un disegno, ma in nessun modo dei fini evidenti, esige di già un grado considerevole d' attenzione e d' imparzialità, che manca disgraziatamente ai più.

In realtà esiste non una somiglianza, bensì un' affinità fra il principio operante della natura e il nostro essere soggettivo. Ma la religiosità è appunto il sentimento e la certezza

immediata di una nostra affinità con Dio, l'essere supremo. Di qui la confusione fra Dio e il principio operante della natura. Inoltre hanno entrambi una qualità comune: l'immutabilità. Ogni cambiamento in natura è sottoposto cioè alla legge di causalità. Ma la legge di causalità non significa altro che l'invariabilità delle relazioni fra causa e effetto, e il principio generale agente delle cose è appunto la base reale di tutte queste relazioni (causali); dunque è invariabile e si manifesta in leggi invariabili. Questa è un'altra ragione per confondere Dio col principio operante della natura.

Ma ciò che imprime a questa confusione il suggello che la consacra e la fa completamente inevitabile è la credenza profondamente radicata negli uomini e immediatamente evidente per se stessa che Dio, l'assoluto, contiene la ragione sufficente di tutte le cose, ed è in conseguenza la causa del corso e dell'ordine della natura; giacchè con questo si attribuisce a Dio fin da principio, *a priori*, l'ufficio di principio operante, invece di concludere dalle sue azioni la divinità di questo principio.

L'uomo ha dunque effettivamente un'affinità tanto con Dio quanto col principio operante della natura, ma per due lati completamente dif-

ferenti dal suo essere. Iddio ha un' affinità con la nostra natura non empirica suprema e ne costituisce anzi l' essenza. Il principio operante ha per contro un' affinità con la nostra natura empirica, massimamente con la nostra ragione. Con la loro confusione trasformiamo in un oggetto empirico lo stesso Dio e rimaniamo con la nostra religione nei limiti dell' esperienza.

Non giova a nulla distinguere Iddio dalla natura se gli si attribuiscono le proprietà e gli effetti degli esseri naturali e se si vede in lui la ragione dell' ordine esistente. Non è altro allora che un essere naturale divinizzato quale può esistere soltanto, ben inteso, nella fantasia degli uomini. Si crede dunque davvero di potere, cambiando il nome, cambiare minimamente la natura delle cose? La religione di un Dio operante è e resta in realtà un culto della natura.

E non si esita così di mettere il nostro Dio operante allo stesso livello di un Moloch e di un Huitzilopotli, (1) quasi che fossero tre differenti

---

(1) Nella sua vera ortografia, *Huitzilopochtli* o *Mexitli*. Iddio della guerra e la maggiore delle divinità messicane, alla quale si offrivano periodicamente in olocausto con crudeltà inaudite numerose vittime umane. Si veda la *Storia antica del Messico* del Clavigero, (Cesena 1780-81).

(N. d. T.)

concezioni di uno stesso principio, e non si riconosce che si condanna con questo la propria religione.

Poichè un Dio che in conseguenza di così grandi aberrazioni abbia potuto prendere l'aspetto di un Moloch o di un Huitzilopotli, non ha niente che fare col vero Dio, che non si trova in alcuna relazione col nostro egoismo e non può pertanto esser venuto mai in mente agli adoratori di Moloch e di Huitzilopotli.

Iddio, ideale, e Iddio creatore ognipotente e signore sono due concetti effettivamente designati con la stessa parola, ma che non hanno nulla di comune fra loro e che logicamente sono inconciliabili. La loro mescolanza è bensì propria alle religioni monoteistiche e in particolare alla moderna coscienza cristiana. S'è troppo progrediti spiritualmente per adorare la semplice forza come tale, ma siamo ancora troppo solidamente e profondamente attaccati alle nozioni tradizionali per rendere omaggio a un ideale che non sia una forza in se stesso. (1) Sarebbe certo una grande felicità se si potesse rappresentare l'ognipotenza moralmente perfetta, o il bene e

(1) L'ideale è senza dubbio, come s'è veduto, anche una forza, ma solo in noi e per noi, suscitata dal sentimento e dalla coscienza che ne abbiamo.

la perfezione come ognipossenti, ma la costituzione delle cose ne lo impedisce inesorabilmente. Questa costituzione è d' una tale specie che la mescolanza dell' ognipotenza con l' ideale, dell' operante col divino non solamente è impossibile in teoria, ma è anche moralmente dannosa, come passerò tosto a dimostrarlo.

Il principio operante della natura contiene la ragione del dolore *(Uebel)* e del male *(Böse)* (1) nel mondo, giacchè il dolore e il male si producono secondo leggi naturali invariabili, che rappresentano semplicemente la maniera d' agire di questo principio. Se si sostiene

---

(1) Qui come altrove abbiamo reso di regola *Uebel* per *dolore* e *Böse* per *male, faute de mieux,* avvalendoci anche d' un luogo della *Critica della ragione pratica,* ove Kant fa una diffusa esposizione dei due concetti, (Ed. Reclam, dalla pag. 72 alla pag. 76).

L' italiano non ha la « fortuna » di possedere come il tedesco due concetti e due espressioni distinte in corrispondenza del latino *malum. Uebel* è il male soggettivo, in quanto è sentito da noi come *dolore,* dispiacere ecc. *Böse* è il male oggettivo, in rapporto alla nostra volontà, come spiega Kant. Per citare un esempio addotto dal Kant stesso, lo stoico che in preda agli attacchi della gotta gridava: Dolore, non sei un male! non aveva tutti i torti. « Quello che sentiva e che tradivano le sue grida era un dolore *(Uebel),* ma non aveva nessuna ragione di ammettere che qualcosa di male *(Böse)* si fosse attaccato per ciò a lui ». (p. 73).

(N. d. T.)

ora che il principio operante è Iddio, l'essere supremo e perfetto per eccellenza, ne deriva la più aperta contradizione che possa gravare sulla nostra coscienza, e che si cerca invano di rimuovere da quasi duemila anni. I tentativi per rimuovere questa contradizione che consiste nell'ammettere un autore della natura assolutamente buono e perfetto con la presenza del dolore e del male nel mondo, sono appunto i tentativi di una teodicea, e ciò che s'intende per questo è generalmente conosciuto. Solamente quelli che credono d'avere un grande interesse a lasciarsene contentare possono esserne sodisfatti. Chi non ha di simili interessi vede in tutti i tentativi di teodicea semplicemente parole.

Esaminiamone alcuni brevemente.

La teodicea più ingenua è quella di Spinoza. Con la sua imperturbabile tranquillità d'animo e la sua sicurezza Spinoza ci prova per via di sillogismi che la nostra tristezza si trasformerebbe in gioia ove noi riconoscessimo Iddio come la causa di questa tristezza (*Etica,* trad. Kirchmann, 2a ed. pag. 242). (1) Noi avremmo così un

---

(1) Corrisponde allo Scolio della XVIIIa prop., Parte Va, *De libertade humana.* (Cfr. Ed. J. Van Vloten et J. P. N. Land. Ed. 2a, 1895. T. I, p. 251.) (N. d. T.)

rimedio facile per guarire a fondo tutti i nostri mali; basterebbe riconoscere Iddio come loro autore e immediatamente si trasformerebbero in tante benedizioni.

Ogni altro tentativo di teodicea s' accosta più o meno allo spirito di una delle tre direzioni qui appresso specificate. E non si può concepire che altro si potrebbe inventare a questo scopo, giacchè anche la fertilità della fantasia nell' errore ha i suoi limiti.

O si rappresenta il male come una semplice negazione logica, come una specie di limite puramente quantitativo, come qualcosa che non esiste in realtà, e che non si può riconoscere che per confronto. Secondo questa concezione ogni nostra sventura consiste in fondo semplicemente nel fatto che noi non siamo degl' Iddii. È superfluo s' intende confutare questa opinione.

O si riconosce il male come qualcosa di reale, ma allora si assolve Iddio da ogni responsabilità, nonostante debba contenere la ragione sufficente di tutte le cose. L' origine del dolore e del male deve trovarsi pertanto nella libertà assoluta dell' uomo. In forza di questa l' uomo ha peccato e il male è soltanto la punizione del peccato. Ora quello che sta a significare la libertà assoluta in genere e più specialmente la libertà assoluta

di una semplice creatura (vale a dire una *contradictio in adjecto)* e come sia poco possibile fondare su di essa la responsabilità, l'ho già dimostrato altrove esaminando il problema della libertà.

Lo spiegare il male col peccato, ossia col male stesso, è difatti un'idea naturalissima, ma anche falsa del tutto. (1) Poichè è chiaro fin dal principio che il male esige anche maggiori spiegazioni e nè anche meno suscettibile che non la semplice colpa. Che cosa sono la colpa e il male se non una volontà e un'azione cosciente del male stesso? Si crede dunque di poter spiegare l'origine del male con questa supposizione, che degli esseri i quali non hanno mai avuto per lo innanzi nè esperienza nè coscienza del male, nè contenuto in essi un qualsisia germe di questo, abbiano preso a un tratto la decisione coscien-

(1) Questa idea è così naturale perchè il solo caso conosciuto e imaginabile ove dolore e sofferenze si possono giustificare è appunto quello nel quale vengono inflitti come gastigo di una colpa. Però la colpa giustifica la punizione unicamente nelle nostre relazioni umane, quale mezzo indispensabile per sostenere un ordine legale, come l'ho altrove dimostrato.*

* Vedi *Recht und Unrecht, (Passim).*

(N. d. T.

te di produrre il male e l'anomalia, che non erano ancora presenti in nessun luogo. Chi non ci perde la ragione? Far derivare il male e l'anomalia dalla volontà e dalla « libertà » degli uomini significa semplicemente estrarre qualcosa dal nulla e qualcosa anzi di un peso così rilevante *(colossalem)* come il male esistente nel mondo.

Finalmente si riconosce non soltanto la realtà del male, ma altresì che Dio, come creatore di tutte le cose, è la causa del dolore e del male; ma si giustifica questo con l'ipotesi che sia necessario per un certo fine, a noi invero sconosciuto, ma buono, in modo che l'esistenza del dolore e del male in confronto al raggiungimento di questo scopo sconosciuto non ha nessuna importanza. Questo modo di vedere si fonda evidentemente sul seguente ragionamento: Noi non possiamo certamente riconoscere la bontà dell'autore della natura dalla sua opera. Ma l'autore della natura *è, a priori, (von vornherein)* buono e perfetto. Dunque *bisogna* che il suo operato sia sotto certi rispetti e in predominanza buono. A questo punto non ci resta che domandare: Se non è dal suo operato di dove sapete voi dunque che l'autore della natura è buono? Si suppone come stabilito ciò che ha appunto bi-

sogno d'esser provato; senza parlare dell'assurda credenza di poter giustificare i cattivi mezzi per un fine buono. Intorno all'ipotesi di un disegno divino nella storia ho già fatto d'altra parte innanzi le osservazioni necessarie.

Con tutto ciò tentiamo ancora una volta di spiegare l'anomalia esaminandola da un punto di vista generale.

Ho già accennato prima come sia difficile d'adattarsi al pensiero che tutto l'universo, e noi stessi in lui, sia qualcosa d'anormale e che propriamente non dovrebbe esistere. È perciò naturale che la coscienza umana procuri di sfuggire con ogni mezzo a cotesto pensiero. Ora non vi sono che due modi imaginabili per cercar d'addolcire l'amarezza di questo pensiero: 1°, o supporre che l'anomalia esistente nel mondo sia qualcosa di fortuito frammischiatasi una volta (sia per colpa dell'uomo o per altra cagione) al corso della natura, e che potrà, benchè in un avvenire assai lontano, esservene espulsa, e 2°, o ammettere che quel che ci pare anormale e senza diritto all'esistenza *(nichtseinsollend)* sia, da un altro punto di vista, benchè completamente sconosciuto e incomprensibile per noi, normale e dimostri d'appartenere all'ordine delle cose; che l'anormalità che vediamo nel mondo sia sola-

mente apparente e formi parte della « perfezione » dell' universo.

Entrambe le supposizioni sono completamente insostenibili.

Concepire l' anomalia come qualcosa di casuale non si può che a titolo di esperimento, finchè non s' è conosciuta sotto un altro aspetto come dolore e come male. Ma anche con questa restrizione l' anomalia, come l' ho innanzi dimostrato, è inesplicabile. Si pensi all' opposto che il cambiamento, il divenire *(das Geschehen)* in generale ha un modo d' esistenza anormale, e che tutto in questo mondo si trova in un flusso e in una mutazione incessanti, — venendo a riconoscere che tutta la regolarità *(die ganze Gesetzmässigkeit)* di questo mondo dipende da un' illusione sistematicamente organizzata, — allora non si può più neanche per un momento persistere nell' idea che l' anomalia sia qualcosa di fortuito nel mondo e che si sia prodotta nel corso dei tempi, e che potrebbe un giorno tornare a sparire. Un principio e una fine del divenire stesso sono impensabili. (1)

Altrettanto insostenibile è l' altra supposizione

(1) Bisogna bensì osservare che un divenire perenne *(anfangslos)* è ugualmente inimaginabile, e che regna quindi su questo punto un' oscurità perfetta.

che l' anomalia nel mondo non sia che apparente, dimostrandosi da un altro speciale punto di vista come « perfezione ». Apparentemente il mondo si presenta a noi come normale (come un mondo di sostanze), in modo che per riconoscere l' anomalia in tutta la sua estensione bisogna prima penetrare quest' illusione naturale. La natura c' inganna bensì, ma non a suo svantaggio ma a suo profitto, e sarebbe il colmo dell' assurdità di credere che la norma e la perfezione esse stesse ci dovessero ingannare circa la loro natura e apparirci come qualcosa d' imperfetto, d' anormale e senza diritto all' esistenza. L' anomalia manifesta appunto la sua vera natura come tale in quanto nega realmente *(factisch)* se stessa, o in modo che si distrugge e s' annienta, o in modo che c' induce in errore facendosi credere qualcosa che non è in realtà. Per effetto di questa sua caratteristica un malinteso nella concezione e nella valutazione dell' anomalia è impossibile.

Ma l' ipotesi che l' anomalia che vediamo nel mondo sia soltanto apparente non è semplicemente assurda, ma nasconde un serio pericolo morale. La coscienza dell' anomalia è di fatti inseparabile dalla coscienza della norma e del radicale contrasto d' entrambe. Poichè l' anomalia

consiste appunto in una deviazione della norma, ossia nella presenza d'elementi che sono estranei alla natura normale incondizionata delle cose e che perciò non debbono assolutamente essere. Per questo nessun accordo nè reconciliazione fra la norma e l'anomalia sono possibili; la giustificazione dell'una è necessariamente nello stesso tempo la condanna dell'altra e reciprocamente. Ammettere che il mondo in realtà non sia anormale, che l'instabilità, l'illusione, il dolore e il male appartengano in qualche modo all'ordine normale superiormente legittimo delle cose, alla « perfezione » dell'universo, vuol dire sopprimere lo stesso concetto di una norma suprema, ossia Dio. Poichè se il male stesso è in certo qual modo buono, allora in realtà noi non potremmo neanche imaginare alcuna cosa di buono che non sia in certo qual modo anche cattiva; con questo l'idea d'un sommo bene e della perfezione, ossia della divinità è distrutta. Se si nega il contrasto radicale fra il bene e il male, fra la norma e l'anomalia, il carattere del male, del dolore e dell'anomalia come li conosciamo noi non è per questo minimamente cambiato, mentre se sono questi ultimi che fanno legge (1)

---

(1) « Die Rechtsprechung des letzteren », alla lettera: nella giurisdizione degli ultimi. (N. d. T.)

il concetto di una norma suprema è interamente abolito. Ciò significa sacrificare al funesto impulso di voler tutto chiarire e all'amore della nostra natura empirica il vero sentimento morale e religioso, sacrificare, insomma, la nostra propria natura superiore.

La completa insufficienza di ogni tentativo di teodicea non è dunque che il suo minimo difetto. Il peggio è l'influsso che essa esercita su una vera coscienza morale e religiosa. Studiandosi di occultare il male e di giustificarlo, verrà generandosi nello spirito un'intima ipocrisia che corromperà i migliori elementi della natura umana. « Gli uomini chiamano Iddio benevolo a parole » — ha osservato Bentham, « ma essi pensano di rado che sia benevolo in realtà ». (1) È difatti evidentemente impossibile che l'anormale sia in un modo qualunque rappresentato come normale, senza falsificare con ciò il concetto stesso della norma, ossia il concetto fondamentale della morale e della religione. Ciò che si dimostra in tutte le religioni, giacchè tutte scor-

---

(1) G. Bentham, *Introduzione ai principî di morale e di legislazione.* Cap. X. (Cfr. The Workes of J. B. edited by J. Bowring, Edimburg 1843, vol. I, pag. 58.)

(N. d. T.)

gono in Dio la ragione e l'origine di tutte le cose, supponendo dunque una comunità fra l'essere divino e la natura, ciò che implica negazione del loro contrasto radicale. Lo stesso cristianesimo, che ha radunato in sè i maggiori elementi di una vera religione, dimostra chiaramente come la credenza in un Dio principio di causalità *(die Ursächlichkeit)* falsifichi e snaturi i veri concetti di Dio, di moralità e di giustizia.

Nella dogmatica cristiana s'insegna che il primo uomo si ebbe il triste destino che meritava per aver trasgredito un comandamento divino; che la sua infelicità è la punizione dei suoi peccati. Ora l'idea *(Ansicht)* che una sofferenza senza scopo nè utilità sia necessaria per reconciliarsi la giustizia astratta non ha una base ragionevole ed è assolutamente incompatibile con un concetto chiaro della giustizia. Ma Iddio del cristianesimo non s'è contentato dell'inutile punizione del primo peccatore; tutta la discendenza, anzi tutta la natura vivente in generale, doveva esser condannata in conseguenza di quella colpa. Per redimere gli uomini da questa jattura *(Elend)* erano necessarie le sofferenze di un innocente che doveva, vittima suppletoria, placare il Moloch della giustizia! Dunque per la colpa di un altro noi siamo puniti, e sono

necessari gli altrui meriti per salvarci da un peccato e da un gastigo gratuiti! Chi può dichiararsi oggi d'accordo con una simile concezione della giustizia suprema?

Si veda ora qual'è il concetto di Dio che deriva da questa maniera di vedere, e ciò che ne resulta per l'attività pratica degli uomini. Un Dio che crea dal nulla gli uomini per la sofferenza e l'abiezione non può avere naturalmente per iscopo il bene delle sue creature. Ma qual motivo d'agire gli si può allora attribuire? Evidentemente uno solo: la sua propria glorificazione. La glorificazione di Dio dev'essere in conseguenza anche la legge suprema delle azioni umane. Ecco la ragione del servile ossequio alla lettera e dell'importanza eccessiva attribuita alle formule, agli usi, alle cerimonie, alle pratiche superstiziose; dunque la ragione della predominanza della devozione esterna sulla vera religiosità interiore, e, ciò ch'è peggio, la ragione dello zelo sanguinario col quale i sostenitori di un Dio operante hanno infierito contro tutti quelli da loro dissidenti. L'incredulità o, secondo loro, l'erronea credenza, appariva logicamente ai loro occhi come un'offesa fatta a Dio stesso, quindi il più orribile di tutti i delitti. Da ciò le innumerevoli vittime umane immolate all'Iddio

del cristianesimo. Tale è l'amaro frutto dell'errore. E fra le vittime del fanatismo dobbiamo contare gli stessi persecutori, in una misura quasi eguale a quella dei perseguitati, giacchè è facile capire quale oscuramento e quale disposizione demoniaca e sciagurata dell'anima dovesse regnare in un uomo che trucidava in onore del suo Dio i suoi propri simili. Iddio di questi fanatici è in tutto, fuori che nel nome, un demonio. Supporre che questo Dio dell'inquisizione e delle guerre religiose abbia qualcosa di comune col vero Dio, la sorgente degl'impulsi più puri e delle aspirazioni più elevate dello spirito umano, vuol dire non avere nessun concetto della vera essenza della religione.

La massima ipotesi alla quale si può giungere sulla via della deificazione del principio operante è l'idea di un giudice supremo che punisce e ricompensa gli uomini secondo la loro condotta. Ora questa idea è da due punti di vista incompatibile con una vera disposizione morale e religiosa. Primo, essa fa sì che motivi egoistici, la paura e la speranza di ricompense, divengano i reali moventi delle azioni umane, ciò che è inconciliabile con la vera moralità e la vera religiosità. Secondo, con quest'idea si trasferisce il massimo criterio che serve a distin-

guere il buono dal cattivo, il giusto dall'ingiusto, al difuori della nostra coscienza, facendone una prescrizione di una potenza esteriore. Bisogna quindi allora andare in cerca di una qualunque dimostrazione autorizzata di questa potenza, sia nelle Sacre Scritture, nella tradizione o nella chiesa, e sottomettersi a quest'autorità, venendo bensì a rinunciare con questo a tutto ciò che v'è di migliore e di più divino in noi, vale a dire, all'immanenza della norma e dell'ideale dentro di noi, alla sicurezza e all'indipendenza interiori, tanto morali che intellettuali che vi si fondano sopra. L'idea di un giudice supremo ci conduce per ciò con una necessità inevitabile alla subordinazione del morale al fisico, dell'ideale alla forza, ossia alla decadenza della vera moralità e della vera religiosità nell'anima degli uomini. Le prove di questo si possono veder registrate nella storia della chiesa cristiana con dei tratti troppo vasti *(colossalen)* perchè sia possibile disconoscerle.

Si dirà forse che nulla c'impedisce di supporre che un giudice supremo e signore ci ordina e ci prescrive appunto quello per il quale depone la nostra coscienza. Ma questa supposizione sarebbe completamente arbitraria e infondata, poichè in che modo potremmo assicurarci che la

nostra coscienza sia la giusta interprete dei desiderî di una potenza esteriore? (1)

Non si può far cadere il centro di gravità morale contemporaneamente in noi e fuori di noi. Se cade in noi non occorre allora badare ad alcuna potenza e autorità esteriori; allora è per noi la norma, l'ideale personificato, l'essere supremo, l'assoluto, il vero Dio interiore. Se invece il centro di gravità cade fuori di noi, allora siamo privi in genere d'una qualunque certezza interiore, per ciò che concerne la morale e la religione. Non ci resta quindi che sottometterci a un'autorità esteriore, accettandone tutti gli effetti degradanti, ottenebranti e demoralizzanti. Non si può servire a un tempo due padroni, e non si può muoversi nello stesso tempo per due opposti cammini.

Ora possiamo riassumere in poche parole le precedenti osservazioni.

Se si riconosce l'anormalità del mondo come tale, allora si riconosce un contrasto radicale fra il bene e il male, fra la norma e l'anomalia,

---

(1) Questa supposizione è realmente insostenibile, giacchè l'ordine naturale delle cose è forse conforme alle testimonianze e alle esigenze della nostra coscienza? Tutt'altro, mentre dovrebbe esser proprio opera e rivelazione d'un giudice supremo e signore.

fra il divino e l'empirico. Allora si scorge in Dio non la ragione sufficente, ma la vera e propria natura normale, il vero essere *(das Selbst)* di tutte le cose, l'ideale della perfezione. Allora la moralità e la religiosità hanno il loro fondamento nella nostra propria natura (normale), che non consiste appunto nell'individualità. Allora non esiste che una vera moralità e una vera religiosità. Se invece si scorge in Dio la ragione sufficente di tutte le cose, e lo s'imagina anzi in un certo qual modo simile a un oggetto empirico, all'uomo in particolare, allora bisogna necessariamente negare l'anormalità del mondo, il contrasto radicale fra il bene e il male, fra la norma e l'anomalia. Allora non v'è nulla in sè di buono o di cattivo, di giusto o d'ingiusto; il concetto di una norma suprema, di un sommo bene è abolito, la coscienza non ha nessuna interna consistenza; la moralità e la religiosità non hanno alcuna base fondamentale nella nostra *propria* natura. Allora non esiste più in genere nessuna vera moralità nè vera religiosità.

Gli uomini cercano bensì di chiudere gli occhi sul contrasto irreconciliabile di queste due concezioni, credendo di poter associare la vera moralità e la vera religiosità con l'idea di un Dio operante fatto ad imagine dell'uomo. Ma que-

st' accordo, com' è stato innanzi dimostrato, è impossibile, e la storia e l' esperienza universale insegnano chiaramente quale specie di moralità e di religiosità si sviluppino sotto l' influsso di quell' idea.

CAPITOLO TERZO

Uno sguardo sull' origine e sul carattere delle religioni

Nei capitoli precedenti ho dimostrato che il culto del principio operante o dell' ognipossente e il culto di un essere supremo e perfetto non hanno fra loro niente di comune; che l' oggetto del primo, la natura, e l' oggetto del secondo, Iddio, non si trovano in una relazione causale fra loro; che la confusione di questi due oggetti e con ciò l' intima mescolanza delle due specie di culti falsificano la coscienza religiosa, esercitando altresì un' influenza nociva sulla moralità e sul sentimento della giustizia. Io ho pure dimostrato le ragioni teoriche che conducono alla confusione di Dio col principio operante della natura. Ma queste ragioni teoretiche non possono agire che su una coscienza preparata per la riflessione. L' uomo ordinario non può applicarsi allo studio teleologico della natura e meno ancora può elevarsi al pensiero di

un « immutabile polo nel flusso dei fenomeni » (1), oppure a una concezione astratta dell' assoluto. Tutte queste idee possono servire a giustificare una concezione religiosa già esistente, ma non alla sua primitiva generazione. V' è un' altra ragione, un fattore subiettivo, che schiude il passo dal culto della natura a una vera religiosità.

Iddio è, in confronto a noi, superiore nel senso morale ; le forze operanti della natura sono, in confronto a noi, superiori nel senso fisico, infinitamente più potenti di noi.

La nostra relazione con esse e la nostra relazione con Dio hanno quindi qualcosa in comune. Noi dobbiamo cioè *innalzarci* (spiritualmente) tanto verso l' uno che verso le altre. Una grande forza o una grande estensione ci dànno un senso di elevazione che ha un' analogia con l' elevazione che innalza il nostro spirito verso Iddio, in quanto ci solleva sulla nostra propria individualità. L' estetica ha in comune con la morale e la vera religiosità che non è in nessun rapporto diretto con l' egoismo, con gl' interessi e i bisogni dell' indigente natura empirica dell' uomo. Sul terreno dell' estetica il culto della natura e il

(1) Schiller. *La passeggiata.*

culto di Dio, la religione dell'egoismo e la vera religione s'incontrano; tale circostanza contribuisce più d'ogni altra alla loro confusione, facendole passare impercettibilmente l'una nell'altra, ciò che diviene anche più inevitabile pel fatto che la vera religiosità al suo risveglio nello spirito dell'uomo trova di già riconosciuti da tutti degli oggetti d'adorazione ai quali essa deve perciò di necessità riferirsi, malgrado la contradizione che regna fra le concezioni umane di Dio e la vera religiosità.

Questo è, come io credo, il punto di vista determinante dal quale bisogna osservare lo svolgersi *(der Entwicklungsgang)* delle religioni.

Le impressioni ricevute dalla natura dai primi uomini non furono certamente di carattere estetico; essi non potevano oltre a ciò presentare alcuna traccia di vera religiosità, nè avere nozione di un essere supremo non empirico delle cose. L'uomo in origine è figlio della necessità, schiavo dell'istinto della propria conservazione e dei bisogni che vi si ricongiungono. La tesi di Lucrezio, che gli Dei siano stati generati primieramente dalla paura, non ammette pertanto alcuna obiezione. Ma la tendenza a personificare le forze o gli agenti esteriori non può trovarsi nella paura o nei sentimenti in generale,

ma unicamente nel pensiero dell'uomo. Essa mette radici nel bisogno di spiegare i fenomeni della natura, nel desiderio di avvicinarsi all'ignoto e di comprenderlo attribuendogli delle proprietà conosciute. Pure, il bisogno di un'esplicazione dei fenomeni naturali non poteva in realtà risvegliarsi senza un impulso particolare ; nè questo impulso poteva evidentemente esser teoretico nei primi uomini, nè poteva essere un desiderio di pura conoscenza, ma unicamente il bisogno pratico di rassicurarsi e di tranquillizzarsi.

Non c'è quindi alcun dubbio che la paura o più esattamente la preoccupazione del proprio benessere materiale, nell'uomo, ha dato il primo impulso di un' adorazione religiosa, e che gli oggetti di questa originaria adorazione furono le forze della natura personificate. Questa religione naturale non ha dunque niente che fare con la vera religione. Anche il concetto dell'unità di Dio, gradino necessario per la coscienza religiosa, nel passaggio del culto della natura al culto del vero Dio, non poteva venire affatto in origine in mente agli uomini. Poichè, come Hume nella sua *Storia naturale della religione* ha egregiamente osservato, l'unità di disegno e la concatenazione delle cose in natura si manifesta soltanto

a un' osservazione speculativa e spassionata. La natura muove, all'opposto, gl'interessi umani appunto con ciò ch' essa contiene di variabile, d' incerto e d' imprevedibile ; questo conduce necessariamente alla supposizione di molti Dei, ossia di forze naturali personificate. « Gli uragani e le tempeste distruggono ciò che il sole fa germogliare, » — dice Hume, « il sole distrugge ciò che l' umidità e la pioggia nutriscono. Le malattie possono spopolare un regno in mezzo alla più opulenta abbondanza. La stessa nazione non è a un tempo egualmente fortunata in terra e in mare. E un' altra che trionfa adesso dei suoi nemici può soccombere in breve a una loro più felice direzione. Insomma, il corso degli eventi è così pieno di varietà e d' incertezza, che se noi lo crediamo regolato direttamente da esseri intelligenti, dobbiamo pure ammettere una diversità nelle loro intenzioni e nei loro fini, una lotta continua di forze contrastanti e un cambiamento d' intenti in ogni singola forza proveniente da impotenza o da volubilità. » (1)

Che l' egoismo, o la cura del proprio benesse-

---

(1) Hume. *The natural history of religion.* Section II. *Origin of Polytheism.* (Il testo inglese è un poco più esteso. Cfr. Ed. a cura di J. M. Robertson, London. 1889, pag. 8).

re, nell'uomo, sia stato l'origine di tutte le religioni, di ogni culto delle forze della natura, si vede chiaramente dal fatto che la base e il nucleo di tutti i culti religiosi sono sempre stati costituiti dal sacrificio. Per mezzo di sacrifici, ossia di doni, gli uomini hanno cercato di propiziarsi le forze della natura o di proteggersi dal loro influsso malevolo. E questa propensione al sacrificio s'è conservata fino ai nostri giorni. « Anche oggi, secondo un'altra felice osservazione di Hume, un uomo superstizioso pensa di attirarsi la divina benevolenza non con una condotta irreprensibile. » Ei sta sempre in vedetta per rendere più direttamente che può qualche servigio all'essere supremo, all'effetto di trovare un sollievo dai terrori che lo tormentano.

« Per la restituzione d'un pegno o per il pagamento d'un debito la sua divinità non gli è in niun modo obbligata, giacchè questi atti di giustizia li avrebbe dovuti fare e molti altri li avrebbero fatti anche senza l'esistenza di Dio. Ma se digiuna un giorno o si fustiga ben bene, ciò ha un'attinenza immediata, secondo lui, col culto divino. » (1)

Sebbene non sia venuto in mente a nessun po-

---

(1) Testo cit. pag. 70. (N. d. T.)

polo, salvo all' israelita, di concludere un patto formale coi propri Dii, gli uomini hanno supposto come naturale *(selbstverständlich)* che gli Dii potenti della natura abbiano il bisogno e il diritto d' esigere un tributo dall' uomo, assumendosi da parte loro l' obbligo di ricompensarli adeguatamente. Presso gl' indú s' attribuiva alla preghiera e al sacrificio persino una forza magica, che costringeva gli Dei ad agire secondo la volontà dell' offerente. Non si può quindi disconoscere il carattere egoistico e utilitario delle religioni. Queste sedicenti religioni non contenevano in origine assolutamente nulla di morale e di veramente religioso, superiori elementi che hanno dovuto essere innestati dapprima su un tronco selvatico, e si può, come io credo, ammettere con sicurezza, che i sentimenti estetici e poetici degli uomini hanno preparato la strada alle religioni per nobilitarle.

La poesia è una religiosità indiretta e differisce dalla religiosità diretta in quanto ch' essa è in rapporto con le cose di questo mondo. La poesia, il senso per cui si manifesta indirettamente l' assoluto nelle cose di questo mondo, (1)

(1) Una manifestazione semplicemente per la sensibilità *(das Gemüth)*, beninteso, non per l' intelletto, dunque nessuna sorgente di conoscenza obiettiva.

si desta prima del senso per il quale Iddio si manifesta direttamente nell' interiore dell' uomo. Il processo evolutivo della coscienza si fa sempre prima espansivamente verso l' esterno, per approfondirsi di contraccolpo all' interno. In questa guisa la poesia appare come precorritrice della religiosità. Tutto ciò che può esservi di poetico nei loro mutui rapporti, gli uomini trasferiscono nelle relazioni con i loro Dii operanti. Così vediamo come appresso i popoli dotati da natura la poesia, e per essa il suo organo creatore, l' imaginazione, si sia presto impadronita delle credenze religiose, per isvolgerle in mille simboli profondi o in bei soggetti mitici. Con questo il carattere crudele e utilitario delle sedicenti religioni s' è addolcito e nobilitato, nello stesso modo che si sono nobilitate fra gli uomini le relazioni sessuali con la poesia dell' « amore. »

La varietà delle interne disposizioni nelle differenti razze e popoli, e le impressioni esercitate dai vari ambienti spiegano pure la diversità delle concezioni religiose, com' è già stato riconosciuto da tanto tempo.

L' idea di mettere le nostre credenze in rapporto con la moralità, considerando cioè gli Dei come legislatori morali e custodi dell' ordine morale dell' universo è certamente di molto poste-

riore e non è entrata ancora in tutte le religioni. Quelli attributi eminenti convenivano bensì pochissimo al carattere degli Dei quali se li era rappresentati il primo periodo naturalista, in modo che quella preparazione per nobilitare le religioni è stata anche un primo passo verso la loro dissoluzione. Non sono state soltanto la paura e lo spirito d'adulazione, come pensava Hume, che hanno mosso gli uomini ad attribuire ai loro Dei anche una superiorità morale, nonostante l'imaginassero variabili, cupidi, invidiosi e addirittura malvagi. L'abitudine, dalla quale dipende l'intero destino degli uomini, di riguardare gli Dei come esseri supremi, nel senso fisico, doveva egualmente condurre verso il loro culto, e, poichè l'uomo non può venerare che il bene morale, nel suo vero senso, verso la loro moralizzazione. Ma poichè l'idea di Dio doveva formarsi in un tempo nel quale questi motivi non potevano ancora manifestarsi sufficientemente, nè si poteva comprendere la divinità che in relazione con l'egoismo, con le speranze e i timori quotidiani degli uomini, così doveva necessariamente mostrarsi in una evidente contradizione con quella più giusta concezione.

La più lontana dal culto della natura e dal-

l'adorazione egoistica della forza, dunque la forma più perfetta di religione ch'è stata raggiunta sino ad oggi ce l'offre indiscutibilmente il cristianesimo, o più esattamente la religione di Gesù, giacchè da molto tempo s'è fatta con ragione una distinzione fra loro. Ma è appunto l'essenza di ciò che contiene la dottrina di Gesù che dimostra pure chiaramente quel che le manca ancora in purezza e in consistenza. Questa essenza consiste come si sa in ciò che Gesù insegnava agli uomini di riconoscere Iddio come il loro padre, o in altre parole, di non raffigurarsi e di non sentire la nostra relazione con Dio come uno stato di schiavitù e di sottomissione, ma come una parentela e una libera attrazione interiore. Da cui la concezione di una moralità basata non su comandamenti esteriori, su una « legge », nel senso ebraico, ma come un impulso interiore nell'anima degli uomini, quale lo provano le parole di Gesù: Siate perfetti come il vostro padre nei cieli, o: Servite Iddio non come schiavi ma come figli di casa; e simili. Ma questa concezione è, come l'ho dimostrato abbastanza in precedenza, logicamente inconciliabile con l'idea di un Dio creatore ognipotente e signore. È per questo che la morale cristiana non poteva conservare la sua

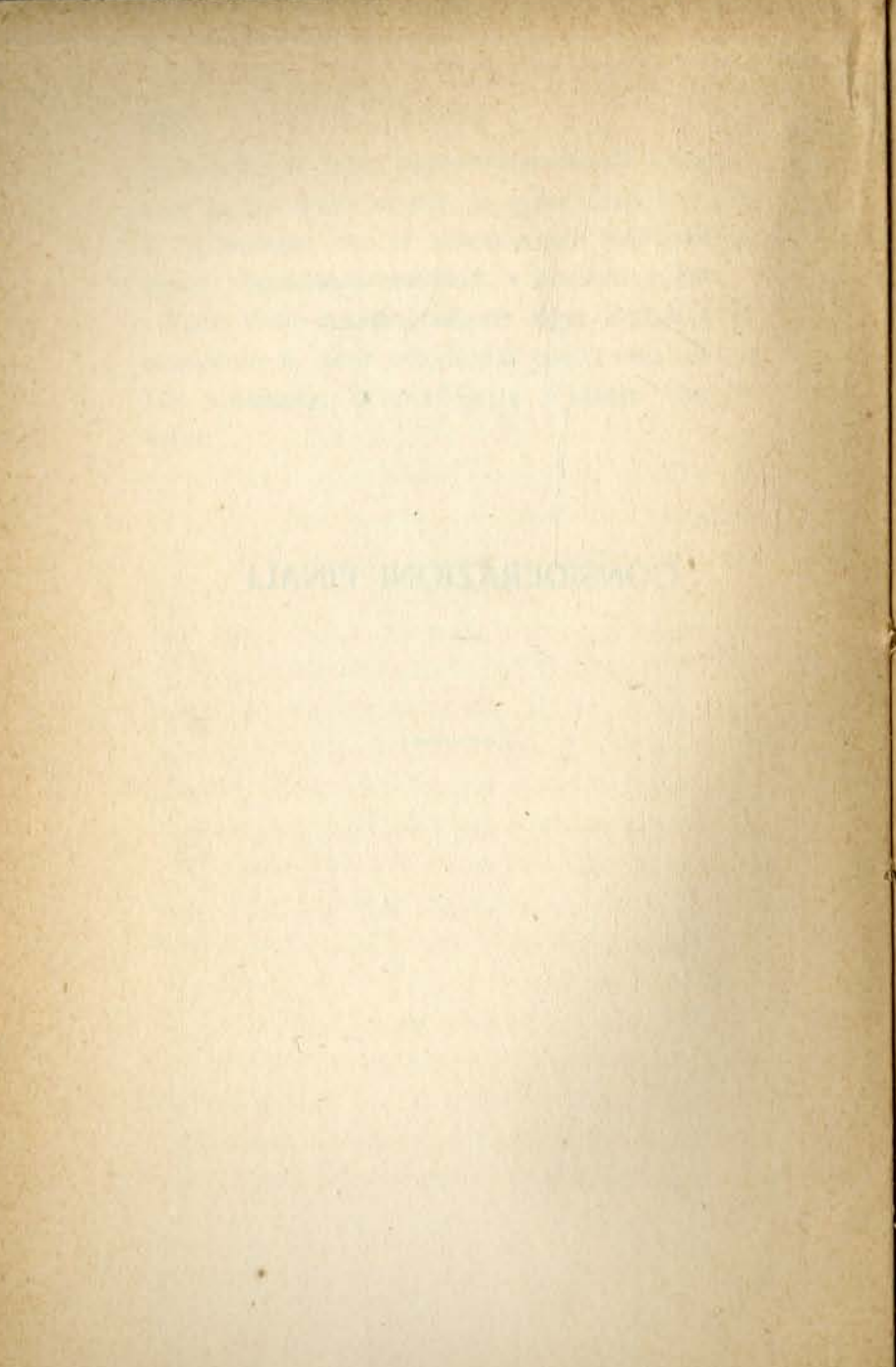
purezza, e che la religione cristiana è anzi degenerata in certe epoche in un vero culto di Moloch.

È difatti inutile rappresentarsi Iddio come padre degli uomini se nello stesso tempo ci se lo imagina come creatore e signore; nella relazione del creatore verso le sue creature manca appunto questo elemento fondamentale della paternità, la mutua affinità d'entrambi, non potendo così avere nè un'origine comune nè un essere comune.

È inutile far della religione un culto puramente interiore e disinteressato dell'ideale, se non si distingue espressamente l'ideale dalla forza. Giacchè dalla loro mescolanza è sempre la forza che avrà il sopravvento su l'ideale davanti agli uomini, perchè gl'impulsi egoistici dei sensi sono per loro natura più vigorosi, più immediati degl'impulsi superiori veramente morali e veramente religiosi, sotto il mantello dei quali possono altresì farsi valore. La cura della propria felicità personale, anche se in una vita futura, diviene il nostro dovere supremo, e questo elevamento a potenza dell'egoismo distrugge in noi sino alle ultime traccie di simpatia e di umanità, venendo a urtarsi con queste. Gli scritti e le azioni dei teologi cristiani

ce ne offrono delle prove spaventevoli. I martirî e le stragi degli eretici, la gioia diabolica per le sofferenze che li attendevano nell' inferno, erano considerati meritori e piacenti a Dio.

Così cade necessariamente ogni tentativo di conciliare la vera religiosità con l' idea di un Dio operante, d' identificare l' ideale con la forza.

CONSIDERAZIONI FINALI

Per concludere dobbiamo esaminare ancora una volta l'essenza della religione da un punto di vista il più comprensivo possibile.

S'imagini Iddio come la norma, o come la causa, o come la ragione di tutte le cose, in qualunque modo si sia egli rimane per noi inaccessibile, non ci è dato nell'esperienza. Il concetto di Dio non può divenire una cognizione di Dio; esso è soltanto l'antitesi *(der Widerpart)* del concetto di natura.

Ma neanche la conoscenza che abbiamo della natura può in qualche modo aver rapporto col concetto di Dio, giacchè il mondo dell'esperienza rimane ciò che è, ciò che l'esperienza ce lo mostra, qualunque possano essere le nostre concezioni religiose.

Da che cosa dipende dunque il concetto di Dio? Dalla *valutazione (Beurtheilung)* del mon-

do fisico in generale e della nostra propria natura fisica in particolare.

Se ci si potesse imaginare il mondo come qualcosa d'incondizionato, di sufficente a se stesso *(Sichselbstgenügendes)*, come l'A e l' Ω della realtà, allora non ci sarebbe nessuna ragione di pensare a un Dio differente da lui. Ma il mondo non può esser considerato come qualcosa di definitivo, bastante a sè, e l'espressione di ciò è appunto la religione. La credenza in un Dio rappresenta la condanna della natura, della realtà comune. Perciò la religione, nella sua essenza, è una elevazione dello spirito sulla realtà comune.

Questo è il punto di vista decisivo. La sola ragione per elevarsi dalla natura a Dio è il sentimento e la coscienza che la natura è anormale. Non c'è che un'idea veramente religiosa, l'idea di Dio norma delle cose. La coscienza morale e religiosa è la coscienza del contrasto fra la norma e l'anomalia, contrasto sul quale un giudizio morale può unicamente esser fondato. Tutte quelle concezioni che mettono Iddio in comunanza con la natura fisica delle cose, causa d'essa natura, dunque ogni panteismo e ogni teismo sono, per loro contenuto logico, egualmente ateistici, irreligiosi come lo stesso naturalismo puro

o materialismo, e possono altrettanto poco divenire la base d'un giudizio morale.

Bisogna dimostrare questo chiaramente in poche parole.

Nel fisico, in natura, il bene e il male, la verità e l'errore sono *difatto* mutualmente mischiati e congiunti. Ora si tratta di sapere se anche *nella loro natura* lo sono o no. Se esiste una comunità di natura e di origine fra il bene e il male, fra la verità e l'errore.

Se si ammette che il bene e il male, la verità e l'errore nel loro proprio essere siano riuniti e inseparabili, se si nega che esista fra loro un contrasto fondamentale, allora si nega con questo, da una parte, 1°, che esista qualcosa di puramente buono e di puramente vero, qualcosa di perfetto, norma delle cose; e da un'altra parte, 2°, che il dolore, il male e l'errore non siano qualche cosa d'anormale, che non dovrebbero esistere, condannabili. Ciò rappresenta il puro naturalismo, la vera irreligiosità, l'immoralità teoretica, la negazione del vero concetto di Dio e della possibilità di un vero giudizio morale.

Se all'opposto si riconosce che il bene e il male, il vero e il falso, nonostante la loro mescolanza effettiva nel mondo dell'esperienza, sono, nella loro natura, in un contrasto fondamen-

tale, diventa chiaro, da una parte, 1°, che esiste qualcosa di puramente buono e di puramente vero, qualcosa di perfetto, norma delle cose; e da un' altra parte, 2°, che v' è qualcosa d' ingiusto, d' anormale, senza diritto all' esistenza o che non dovrebbe esistere, ossia il dolore, il male e la falsità. Questo solo forma la vera coscienza morale e religiosa, sulle basi della quale è possibile un giudizio morale delle cose, delle azioni e delle finalità.

Fra il fisico e il morale, fra la natura e Dio esiste dunque un contrasto radicale. Il morale è la condanna del fisico. La totalità del male e dell' anomalia esistenti nel mondo mentre ci offre la migliore prova in *favore* d' un Dio, norma delle cose, ce ne offre in pari tempo la prova migliore *contro* un Dio causa delle cose, così che l' un concetto è la negazione dell' altro.

In conseguenza è per un vero malinteso *(Missverständniss)*, che si cerca di rappresentarsi, panteisticamente o teisticamente, un Dio della natura, fondamento della moralità. Questa concezione non s' accorda coi fatti. Poichè la legge generale della natura degli esseri viventi non è una legge morale, ma il contrario di questa, l' egoismo e la lotta per l' esistenza. Se gli uomini conferiscono al loro Dio della natura la dignità

d'un legislatore morale, si è che gli attribuiscono qualcosa che appartiene in realtà a loro soli, facendo derivare da lui le norme della loro propria coscienza. Essi non raggiungono dunque con ciò che lo strano resultato d'alienarsi in apparenza la loro parte migliore, facendo passare le esigenze della loro propria natura suprema morale come una legge ch' essi ricevono dall' esterno. Nell'infanzia dell'umanità ciò poteva forse essere utile e necessario, giacchè la coscienza della norma era ancora oscura e quindi troppo debole per potere rinunciare alla sanzione di una potenza superiore e esteriore. Ma questo rafforzamento *(Verstärkung)* della coscienza morale ne fu in pari tempo anche una falsificazione, perchè prescritto in nome d'una potenza esteriore con minaccia di gastighi e promessa di ricompense. Una volta giunti alla vera conoscenza della natura delle cose in generale e della nostra propria natura in particolare tutti questi fantasmi *(Phantome)* svaniscono e s'impara a vedere in Dio il fondamento della legge morale, la norma, la natura normale delle cose in generale e innanzi tutto noi stessi. La vera, la pura morale, la vera, la pura religione si fondano qui sopra.

Questo è ciò che di definitivo può esser detto sulla religione.

APPENDICE

Osservazioni sull' immortalità individuale

Ciò che voglio qui esaminare non è tanto la questione se l' immortalità individuale sia probabile, quanto piuttosto la questione se una simile immortalità sia desiderabile e se il suo desiderio si possa giustificare. Nondimeno queste due questioni non sono da separarsi completamente, giacchè per le stesse ragioni che l' immortalità individuale non è desiderabile resta anche provato ch' essa non è probabile ; nello stesso modo che, inversamente, gli uomini sono propensi a scorgere nei loro desideri una garanzia per il compimento di ciò che desiderano.

Vi sono quattro ragioni principali per desiderare l' immortalità individuale e per crederla possibile, una teoretica, una, se si può dire così, animale, e due etiche o morali. Noi le esamineremo tutt' e quattro una dopo l' altra.

La ragione teoretica si fonda nel fatto che ognuno di noi si riconosce e deve riconoscersi nella propria coscienza come un essere assoluto, come una sostanza. Ma una sostanza è per concetto imperitura; perciò non possiamo credere nè concepire che il nostro io o la nostra personalità debbano estinguersi. Questa ragione che il nostro io o la nostra personalità siano una sostanza, e perciò imperitura, è stata sostenuta, come si sa, dagli spiritualisti come una prova scientifica dell' immortalità; ma Kant ed altri l' hanno dimostrata insostenibile e anche oggi non se le attribuisce maggior valore. Dimostrerò ora qui che è appunto l' illusione naturale per la quale ciascuno di noi si apparisce a se stesso nella propria coscienza immediata come una sostanza, che ci ammonisce di non desiderare l' immortalità della nostra persona.

Una sostanza non è nient' altro che un oggetto che possiede un essere proprio, non preso a prestito dall' esterno, o determinato o generato da condizioni esteriori, dunque qualcosa d' esistente in sè, indipendentemente da qualunque altra cosa.

Osservandosi bene intimamente si vede fuori d' ogni dubbio che noi non siamo delle sostanze, che non possediamo un vero essere proprio non

dipendente da altri oggetti. Dentro di noi non troviamo che sentimenti, desiderî, idee e simili, ch' altro non sono se non differenti specie e maniere del come il nostro interiore reagisce contro esterne influenze, mentre non si manifesta come esistente in sè indipendentemente da queste influenze. Un esame più approfondito ci mostra che noi siamo qualcosa di composto, un semplice prodotto di condizioni, e che il nostro essere intero si trova in un continuo flusso e cambiamento. Anche il nostro io o la nostra personalità permanenti in apparenza non sono in realtà che rigenerati ad ogni momento, e possono perciò ad ogni momento venire interrotti e persino annientati. Basta una semplice pressione sul cervello per sopprimere l' assieme della nostra vita psichica.

È appunto perchè non siamo delle vere sostanze, e non possediamo una vera personalità e nessun contenuto veramente proprio che la nostra individualità non potrebbe minimamente esistere senza un' illusione naturale in forza della quale ci appariamo nella nostra coscienza come delle sostanze, sembrandoci di possedere un essere proprio, stabile e indipendente. Senza quest' illusione noi non esisteremmo e non si potrebbe parlare del nostro io. Perciò la nostra esi-

stenza è inseparabile dalla coscienza o piuttosto consiste in questa. Noi non esistiamo che in quanto ci riconosciamo come noi stessi.

Come si può ora in presenza di questo fatto che la nostra individualità è vuota interiormente, senza contenuto proprio e condizionata da un' illusione, desiderarne la sua perenne continuità? (1) Ciò non significherebbe che la perpetuazione della caducità e dell' anomalia nella nostra persona. È evidente che il desiderio di un' immortalità individuale si fonda non su basi teoretiche, ma su motivi pratici, e innanzi tutto sull' istinto della propria conservazione che ci costringe ad attaccarsi a tutti i costi al nostro io e a custodirlo. È questa la ragione ch' io chiamo animale, perchè l' uomo l' ha in comune con gli animali. Ho già dimostrato altrove (in un capitolo sui fondamenti della moralità), che l' istinto della propria conservazione riposa su un' illusione, che ci è dato dalla natura appunto perchè la nostra costituzione empirica è interior-

(1) Soprattutto se si considera l' impossibilità della cosa teoreticamente. Quest' esistenza cosciente che, come la fiamma d' una candela, si rigenera ad ogni momento, che non può nemmeno sussistere per breve spazio sulla terra senza un' interruzione quotidiana (nel sonno), deve poter durare eternamente? Da questo si vede unicamente come sono smoderati i desiderî e le imaginazioni dell' uomo.

mente inconsistente, e senza quest' illusione non potremmo esistere.

Si dimostra così che entrambe le ragioni esaminate per desiderare un' immortalità individuale e crederla possibile sono basate su un' illusione e su un malinteso. Ma lo stesso avviene per le altre due ragioni che ho chiamato etiche o morali.

La prima di queste due ragioni si fonda su qualcosa che manca alla natura empirica dell' uomo, l' altra su qualcosa, nell' uomo, che oltrepassa la sua natura empirica. Chiamerò la prima la ragione obiettiva e la seconda la ragione subiettiva della credenza nell' immortalità.

La ragione morale obiettiva di credere in un' immortalità ci è suggerita dall' osservazione che la vita attuale e l' essere dell' uomo sono insignificanti e contengono molte anormalità. Da una parte si vede che la vita non ha alcun contenuto nè uno scopo per il quale valga la pena di vivere, giacchè o si consuma la vita nel lavoro che è necessario per mantenerci, — dunque l' uomo vive per lavorare e lavora per vivere, ciò che forma un *circulus vitiosus* — o, se la sussistenza è assicurata, s' impiega la vita dando la caccia a esterne sodisfazioni, alle quali non corrisponde mai un interno appagamento ; diversamente diverrebbe inutile e impossibile ogni superiore a-

spirazione. Da un' altra parte si vede che la vita è piena d' anomalie, che è il regno di tante iniquità ed ingiustizie, che la verità e la bontà vi sono disconosciute ed oppresse, preferendo loro e favorendo per contro il male e la menzogna. Ora si scorge in tutto questo una ragione per credere che l' esistenza attuale non sia definitiva ; che debba piuttosto esserci una vita futura nella quale ci sarà un rimedio a tutti i mali e a tutte le imperfezioni, e dove ci verrà imposta una superiore finalità. Ma come credere che l' esistenza individuale possa acquistare un significato e divenire normale se in realtà s' è sempre trovata diversa? Questa credenza diventa del tutto insostenibile quando s' è riconosciuto che l' individualità è vuota in essenza nel suo germe stesso, che è anormale e condizionata da un' illusione, infine che la realtà empirica in generale riposa su fondamenti che sono estranei alla natura perenne e normale delle cose, che per questo ne formano la sua anormalità costitutiva. Nelle considerazioni sopra addotte si vede dunque una prova non in favore di un' immortalità individuale ma invece contro questa. È appunto perchè la sua esistenza è anormale e senza significato che l' uomo non può durare eternamente e non gli spetta in alcun modo.

Ma si dirà qui, non ha l'uomo una coscienza e delle aspirazioni *(Streben)* superiori che lo innalzano sulla sua natura empirica anormale? E questa coscienza e quest'aspirazioni superiori non sono una prova che l'uomo non è completamente in balia dell'anormalità e del tutto privo di significato, e che non può in conseguenza esser destinato a un'estinzione?

Questa è la ragione della credenza all'immortalità che ho chiamato soggettiva. In ciò che appunto l'uomo non è sodisfatto della sua natura e dell'esistenza attuali, che aspira a qualcosa di più elevato, si vede una prova che deve esistere e esisterà eternamente.

Ma questo argomento contiene un'evidente ipocrisia, benchè forse incosciente nella maggioranza degli uomini. L'uomo possiede è vero una coscienza e delle tendenze superiori, quindi anche una parte perenne e immortale in lui, ma è vero altresì che queste tendenze supreme trascendono la sua individualità e che la sua coscienza superiore non è nello stesso tempo che la coscienza d'un vuoto interiore, dell'anormalità e della nessuna significazione dell'individualità come tale. Scorgere in queste aspirazioni e in questa coscienza superiori una prova dell'immortalità individuale significa dunque evidente-

mente cercar anzi di preservare e di proteggere il nostro stesso egoismo sotto la maschera degli impulsi superiori e degli elementi che lo negano e che lo escludono. La nostra natura superiore è certamente immortale, ma non individuale, non è un elemento costitutivo dell'individualità come tale, ma piuttosto la natura divina nell'uomo, vale a dire la natura vera e normale delle cose in noi, completamente estranea alla multiplicità e all'individualità degli oggetti empirici.

Non appena s'è riconosciuto che l'individuo non ha un esser proprio, nessuna vera propria entità, che il nostro vero me è fuori dell'individualità, in Dio, diviene in chiaro che un'immortalità individuale, una durata eterna dell'individuo non è nè possibile nè desiderabile. Ma perciò la vita non perde il suo valore e il suo senso, come pretendono coloro che non possono liberarsi interiormente dai ceppi dell'io e dell'individualità. L'uomo che vive per un interesse superiore, che cerca di far trionfare ciò che è normale e divino nel mondo, non ne trae un profitto solamente temporaneo ma eterno, benchè questo profitto non ricada sull'individuo come tale per tutta l'eternità.

Che ciò che è normale e divino possa guada-

gnare qualcosa per mezzo dei nostri sforzi, come se potesse arricchirsi in qualche modo, questo bensì non è ammissibile; ma il mondo empirico non divino e in particolare l' umanità manifestandosi nelle sue aspirazioni supreme s' assimila una parte del divino che diventa così un profitto per l' eternità. La nostra vera immortalità consiste appunto in questa parte imperitura comune a tutta l' umanità, per la quale parte tutti quelli che aspirano verso qualcosa di supremo formano un' unità nonostante la separazione spaziale e temporale. Chi non è sodisfatto di questa immortalità, chi stima proprio di dover conservare per tutta l' eternità il suo io accidentale e senza importanza *(bedeutungslos)*, questi dimostra con ciò ch' è immerso ancora troppo profondamente nell' illusione naturale per possedere la coscienza viva e vera di un essere supremo.

Certo è difficile rinunciare, per così dire, a se stessi, al proprio io; perciò si lascerebbero volentieri gli uomini nell' illusione della loro credenza all' immortalità, se questa illusione non falsificasse la nostra coscienza e le nostre aspirazioni superiori, e che perciò l' elemento veramente immortale nell' uomo non s' attenuasse. Ma questo n' è il suo resultato inevitabile. Chi desidera l' immortalità individuale non s' è ancora

interiormente liberato dall' egoismo naturale, ch' è anzi ancora profondamente radicato in lui, ed è perciò incapace di un' aspirazione pura e disinteressata verso la vera conoscenza e il vero bene non individuale. Fra la nostra natura empirica e la nostra natura suprema normale, e come in generale fra il divino e l' empirico, fra la norma e l' anomalia esiste definitivamente un contrasto radicale e bisogna decidersi per una parte o per l' altra. Normale e anormale non possono ammettere uno accanto all' altro la stessa giustificazione. Se ci si attiene all' anormale, all' io o all' individualità vuoti interiormente e condizionati da un' illusione, allora ci possiamo forse illudere con l' idea di un' immortalità individuale, ma attenuando con ciò l' elemento veramente immortale in noi e il vero pregio della nostra vita. Attribuendo invece ogni importanza soltanto a ciò ch' è divino e normale, allora bisogna rinunciare all' immortalità individuale per quanto difficile possa sembrare al « vecchio Adamo » che è in noi.

Nella maggioranza degli uomini religiosi la credenza nell' immortalità è per l' appunto il sostegno e il veicolo di ogni aspirazione superiore. Si suppone che senza quella credenza si debba irrimediabilmente darsi in balia dei pia-

ceri dei sensi e degl' impulsi naturali. Perciò l' esigere di rinunciare alla credenza nell' immortalità giusto in nome della coscienza e delle tendenze superiori sembra loro quasi una mostruosità. Però questa è evidentemente irresolutezza *(Halbheit)*, tanto dal punto di vista intellettuale che morale. Di certo, la verità ha una fisionomia austera, terribile in parte ; è perciò naturale che gli uomini non si decidano che difficilmente a guardarla in faccia direttamente e preferiscano di coprirla con il velo dell' illusione. Così l' esperienza ci mostra dappertutto che l' esistenza individuale è inseparabile da imperfezione *(Elend)* e da anomalie. È appunto il sentimento di ciò che spinge l' uomo oltre i limiti della sua natura empirica ; però non gli riesce di rinnegarla completamente. S' afferra quindi avidamente alla supposizione che le imperfezioni e le anomalie non siano qualche cosa d' inseparabile dall' essere proprio dell' individualità, ma solo accidenti della sua esistenza terrestre, che potranno esser rimosse e compensate in una vita futura. Ma l' osservazione imparziale ci prova che è una semplice illusione ; che l' imperfezione e l' anomalia non possono essere separate dall' essenza della personalità cosciente. L' esistenza cosciente si fonda precisamente su

un' illusione, dunque è anormale. E se non fosse ai fini di questa decezione *(Täuschung)* costitutiva, perchè sarebbero necessarie la doppia esistenza di soggetto e d' oggetto, di conoscente e di conosciuto, e il riflettersi delle idee che formano la coscienza?

Perciò noi dobbiamo rinunciare all' immortalità individuale, all' eterna conservazione del nostro io cosciente. Poichè la verità è, a malgrado il suo carattere austero e triste in parte, ciò che v' è di più alto *(das Höchste)* che possa venire in retaggio all' uomo. E sino a che l' uomo non l' abbia raggiunta e non se la sia appropriata non può ancora dire d' avere adempito il suo vero destino nel mondo e di essersi avvicinato alla finalità della vita. È una povera elevazione di spirito quella che si sostiene su delle illusioni e che ha bisogno degl' impulsi della nostra natura inferiore.

INDICE

—